

Gemeinschaft in Vielfalt

Eine Reflexion von Amos Yongs Theologie im Dialog mit Robert Neelly Bellah

INAUGURAL – DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät
der Universität Zürich
in Theologie

vorgelegt von
Philipp Wenk

von Riehen (BS)

2018

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag von Prof. Dr. Richard Amesbury die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 27. März 2018

Der Dekan: Prof. Dr. Jörg Frey

Inhaltsverzeichnis

| | |
|-----------------|---|
| Einleitung..... | 6 |
|-----------------|---|

Teil I: Amos Yong

| | |
|---|-----|
| I. Yongs Herausforderung..... | 10 |
| 1. Vom Predigerssohn | 10 |
| 2. Über den pfingstlichen Intellektuellen..... | 10 |
| 3. Zum missiologischen Theologen | 12 |
| II. Starting with the Spirit | 13 |
| 1. Einleitung | 13 |
| 1.1. Horizonterweiterung | 13 |
| 1.2. Bisherige Sackgassen | 15 |
| 1.3. Eigener Versuch..... | 17 |
| 2. Spirit-Word-Community..... | 21 |
| 2.1. Einleitung | 21 |
| 2.2. Fundamentalpneumatologie (Metaphysik)..... | 22 |
| 2.3. Pneumatologische Imagination (Epistemologie)..... | 33 |
| 2.4. Theologische Interpretation (Hermeneutik) | 47 |
| 3. Pneumatologische Theologie der Religionen als Komparative Theologie mit Unterscheidung der Geister..... | 54 |
| 3.1. Komparative Theologie | 54 |
| 3.2. Religionstheologische Reflexion als Unterscheidung der Geister..... | 58 |
| 3.3. Praktische Anwendung: Umbanda | 63 |
| III. Christliche Praxis und Missiologie | 69 |
| 1. Einbindung der soteriologischen Frage..... | 69 |
| 1.1. Verortung der Pfingsterfahrung in der Soteriologie | 70 |
| 1.2. Entfaltung der Soteriologie anhand der Geisterfahrung..... | 71 |
| 1.3. Konsequenzen für die Theologie der Religionen..... | 72 |
| 2. Eintritt in die Missiologie durch die Verbindung von Überzeugung und Praxis | 74 |
| 2.1. Von der missionarischen Dimension der Theologie der Religionen | 74 |
| 2.2. Über die Theologie der interreligiösen Praxis | 75 |
| 2.3. Zur pneumatologischen Theologie der interreligiösen Gastfreundschaft | 76 |
| 3. In the Days of Caesar..... | 79 |
| 3.1. Weiterbauen auf dem Bisherigen | 79 |
| 3.2. Entfaltung dieser Grundlagen | 81 |
| 3.3. Zusammenfassung im Rahmen der Eschatologie..... | 97 |
| IV. Religion-Science-Debatte | 99 |
| 1. Einstieg in die Religion-Science-Debatte..... | 99 |
| 1.1. Grundlegende Annahme: Interrelationalität zwischen Geist und Schöpfung | 99 |
| 1.2. Rahmen des Dialogs: Metaphysik | 99 |
| 2. Pneumatologische Anthropologie und Supervenienz des Bewusstseins | 100 |

| | |
|--|-----|
| 3. Aktivität des Geistes..... | 102 |
| 3.1. Herausforderung für ein pfingstliches Verständnis von Gottes Wirken | 102 |
| 3.2. Gottes Handeln im Rahmen der bekannten natürlichen Gesetzmässigkeiten | 102 |
| 3.3. Gottes Handeln und die Entwicklung der natürlichen Gesetzmässigkeiten | 105 |
| 4. Theologie der Schöpfung, Erlösung und Vollendung | 109 |

Teil II: Robert Neelly Bellah

| | |
|---|-----|
| I. Bellahs Fragestellung..... | 114 |
| 1. Biografischer Zugang: Von der geschlossenen zur offenen Ganzheit..... | 114 |
| 1.1. Zerbruch des Totalitarismus..... | 114 |
| 1.2. Reaffirmation einzelner Fragmente | 114 |
| 1.3. Produktive Anerkennung des Verlusts | 115 |
| 1.4. Religion und Evolution..... | 116 |
| 2. Soziologischer Zugang: Herausforderungen der Moderne | 117 |
| 2.1. Religion als Wegbereiter der Moderne | 117 |
| 2.2. Religion als Gegenüber zur Moderne..... | 118 |
| 2.3. Religion in Human Evolution | 122 |
| II. Verankerung der Religion im Rahmen der Evolution..... | 124 |
| 1. Evolution als Rahmen der Religion | 124 |
| 1.1. Keine Soziobiologie | 124 |
| 1.2. Sondern ein Mythos | 125 |
| 2. Religion im Rahmen der Evolution..... | 126 |
| 3. Fähigkeit zur religiösen Erfahrung im Rahmen der Evolution..... | 129 |
| 3.1. Von der Religion zum Ritual: die Fähigkeit des Menschen offline zu gehen | 129 |
| 3.2. Vom Ritual zum Spiel: die elterliche Fürsorge..... | 135 |
| 3.4. Zusammenfassung..... | 142 |
| 4. Fähigkeit zur religiösen Darstellung im Rahmen der Evolution | 142 |
| 4.1. Von der Religion zum unitive event | 142 |
| 4.2. Vom unitive event zur Repräsentation | 146 |
| 4.3. Von der episodischen Kultur zur theoretischen..... | 152 |
| 4.4. Anwendung auf Bellah | 166 |
| 5. Kritische Würdigung der Achsenzeit..... | 173 |
| 5.1. Argumentativer Faden | 173 |
| 5.2. Krise der Klassengesellschaft..... | 175 |
| 5.3. Theoria in der Achsenzeit..... | 176 |
| 5.4. Das Potential der Achsenzeit für die heutige Situation..... | 178 |
| 5.5. Die Last der Achsenzeit für die heutige Situation | 179 |
| III. Verstehenshorizont für Bellahs Werk | 181 |

Teil III: Vergleich und Reflexion von Yong mit Bellah

| | |
|----------------------|-----|
| I. Einleitung..... | 185 |
| 1. Zielsetzung | 185 |
| 1.1. Rückblick..... | 185 |

| | |
|--|-----|
| 1.2. Ausblick | 186 |
| 2. Standpunkt der Reflexion..... | 186 |
| 3. Vorgehen..... | 187 |
| II. Vergleich auf der Makroebene..... | 188 |
| 1. Biografische Verortung des Problems..... | 188 |
| 2. Ausgangspunkt und Ziel der Auseinandersetzung | 188 |
| 3. Lösungsansatz | 189 |
| III. Vergleich einzelner Themen | 191 |
| 1. Erwünschter Zielzustand | 191 |
| 1.1. Bellahs world civil society..... | 191 |
| 1.2. Yongs Königreich Gottes..... | 192 |
| 1.3. Vergleich..... | 193 |
| 2. Begründung der globalen Verbundenheit durch Gemeinsamkeit..... | 193 |
| 2.1. Bellahs Ansatz bei der Fähigkeit offline zu gehen | 193 |
| 2.2. Yongs Ansatz bei der Inkarnation/Ausgiessung | 194 |
| 2.3. Vergleich..... | 196 |
| 3. Umgang mit Unterschieden | 203 |
| 3.1. Bellahs undogmatische Naivität im Dienst der Solidarität..... | 203 |
| 3.2. Yongs gegenseitige Gastfreundschaft | 204 |
| 3.3. Vergleich..... | 206 |
| 4. Normativität der Einsicht in die globale Gemeinsamkeit | 206 |
| 4.1. Bellahs Start mit der Krise | 206 |
| 4.2. Yongs Start mit Gottes Heilshandeln..... | 208 |
| 4.3. Vergleich..... | 208 |
| 5. Bedeutung von Religion und Gesellschaft füreinander | 209 |
| 5.1. Bellah | 209 |
| 5.2. Yong..... | 212 |
| 5.3. Vergleich..... | 214 |
| IV. Reflexion des Vergleichs | 216 |
| 1. Trinitarisch-eschatologischer Rahmen..... | 217 |
| 2. Christologisches Zentrum..... | 218 |
| 3. Pneumatologische Entfaltung | 218 |
| 4. Grenzen der Erkenntnis | 219 |
| 5. Unterscheidung der Geister | 219 |
| 6. Transformation als Ziel..... | 220 |
| 7. Gemeinschaft in Vielfalt..... | 221 |
| Literaturverzeichnis..... | 223 |

Einleitung

Das Selbstgefühl, mit dem Unglauben an der Spitze des Fortschritts zu stehen, ist ebenso perdu wie umgekehrt die pharisäische Selbstgewissheit, durch den Glauben schon ein moralisch besserer Mensch zu sein.¹

Mit diesen Worten zur Beschreibung der gegenwärtigen Situation des christlichen Glaubens in der abendländischen Welt weist Hans Joas in seinem Büchlein *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* zum einen auf einen Umstand hin, den bereits Charles Taylor in seinem einflussreichen Werk *A Secular Age* anhand des Begriffs *Säkularität* vor Augen geführt hat, welchen er wie folgt versteht: Verbunden mit dem Umstand, dass im (ehemals) christlichen Abendland Gott aus seiner zentralen Stellung für das öffentliche Leben verdrängt und religiöser Glaube mit entsprechender Praxis auch aus dem privaten Leben vieler Leute verschwunden ist, haben sich nach Taylor die Bedingungen des Glaubens verändert: Er hat seine Selbstverständlichkeit verloren und erscheint nun als eine umkämpfte Option neben anderen.² Dieser Optionalität des Glaubens stellt Joas in seiner Aussage zum andern auch die Optionalität des Unglaubens gegenüber. Nachdem eine Zeit lang unter dem Stichwort der so genannten *Säkularisierungsthese* die vollständige Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit und dem privaten Leben durch die Modernisierung der Gesellschaft propagiert wurde, ist die Glaubwürdigkeit dieser These seit einiger Zeit stark geschwunden.³ Nach Joas haben also – zumindest im deutschsprachigen Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts – sowohl die religiöse als auch die a-religiöse Lebensgestaltung die Möglichkeit verloren, einen selbstverständlichen Überlegenheitsanspruch für sich zu reklamieren.

Doch der Kontrast und die Optionalität von religiöser und a-religiöser Lebensgestaltung decken noch nicht alle Frontstellungen und Herausforderungen ab. Denn beide Optionen stellen keine eigenen, klaren Grössen dar, sondern sind Sammelbegriffe für eine ganze Anzahl möglicher Weltanschauungen. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens ausgedrückt gehört es zur Bedingung dieses Glaubens, zusätzlich zum Unglauben auch alternative Formen des religiösen Lebens – christliche wie nicht-christliche – neben sich zu haben. Neben der globalen Ausbreitung des Christentums in die verschiedensten Kulturen und der zunehmenden wissenschaftlichen Erschliessung von Schriften, Lehren und Praktiken anderer Religionen führt uns dies auch der einfache Umstand deutlich vor Augen, dass wir täglich Menschen aus anderen kulturellen und religiösen Hintergründen begegnen, mit ihnen zusammenleben und –arbeiten.

Obwohl die Erkenntnis, dass wir uns in unserer globalisierten Welt einer Vielzahl von möglichen Lebensorientierungen gegenübersehen, also nicht mehr neu ist, stellt dieser Umstand noch immer eine grosse Herausforderung dar. Die unzähligen Diskussionen im Zusammenhang mit den Präsidentschaftswahlen in Amerika 2016 und Frankreich 2017, in denen auch die Fragen nach der kulturellen und religiösen Identität des eigenen Landes immer wieder auftauchten, sind ein beredtes Zeichen dafür.⁴

¹ Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012, 17.

² Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, London 2007, 1-4.

³ Vgl. Joas, *Glaube als Option*, 23-42.

⁴ Eine Auflistung der Zeitungsartikel, Diskussionsforen und Beiträge in den sozialen Medien, die in diesen Zusammenhängen die Fragen nach der Verschiedenheit der Kulturen, der Identität der eigenen Gesellschaft und dem Wie des Zusammenlebens bearbeiten, ist unmöglich. Ihre unüberschaubare Anzahl zeigt, wie sehr diese Fragen noch immer als Herausforderung erlebt werden und die Gemüter bewegen. Im Kontext der schweizeri-

Joas plädiert aufgrund eines solchen Befundes deshalb dafür, dass sich das Christentum, wenn es weiterhin von gesellschaftlicher und persönlicher Bedeutung sein soll, für den ökumenischen und interreligiösen Dialog (inklusive den Dialog mit nicht-religiösen Weltanschauungen) öffnen muss. Dabei dürfe es aber die eigene Sichtweise und Tradition nicht einklammern, sondern solle vielmehr eine „produktive Konfrontation“⁵ bzw. Konkurrenz mit dem Gegenüber suchen, um sich immer wieder neu artikulieren zu lernen und so verständlich zu bleiben. Die vorliegende Arbeit dient dieser Aufgabe, indem sie das Werk von zwei Autoren untersucht, die von einer zukünftigen gesellschaftlichen Bedeutsamkeit von Religion allgemein bzw. vom Christentum im Besondern überzeugt sind. Sie versuchen beide auf eigene Weise, im Dialog mit anderen Traditionen einen Rahmen zu entwerfen, in dem die von Joas geforderte Authentizität in eine produktive Spannung zur Offenheit für den anderen gebracht wird und damit kreative Neuformulierungen des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses möglich werden. In einem ersten Schritt wird deshalb das Werk dieser beiden Autoren möglichst in ihrer eigenen Begrifflichkeit vorgestellt. In einem zweiten Schritt werden dann die beiden Werke in einen Dialog miteinander gebracht, aus dessen Reflexion anschliessend eigene Thesen zu einem christlichen Selbst-, Welt- und Gottesverständnis im Hinblick auf die heute stark bewusst gewordene kulturelle und religiöse Pluralität entwickelt werden.

Im ersten Teil wird das Werk von Amos Yong vorgestellt. Er ist ein pfingstlicher Theologe und Sohn von chinesischen Eltern, die vom Buddhismus zum Christentum konvertierten. Aufgewachsen ist er anfänglich im mehrheitlich muslimischen Malaysia und anschliessend im multikulturellen Kalifornien. Seine Person ist ein lebendiges Beispiel für die multikulturelle Situation, in der sich viele Gesellschaften unserer Zeit befinden. Auch die global betrachtete Pfingstbewegung, zu deren führenden Vertretern Yong gehört, repräsentiert – für einige wohl wider Erwarten – diese Pluralität sehr stark. Entsprechend intensiv verspürt Yong denn auch die Optionalität des eigenen Glaubens. Sein gesamtes Werk kann deshalb als Versuch einer theologischen Reflexion seiner eigenen pluralen Identität wie auch der Pluralität der Pfingstbewegung im Dialog mit den verschiedensten religiösen und nicht-religiösen Vertretern anderer Weltanschauungen betrachtet werden. Seine so starke persönliche Betroffenheit von dieser Herausforderung macht die Auseinandersetzung mit ihm besonders interessant. Darüber hinaus legt die seit einiger Zeit stattfindende Verlagerung des Schwergewichts der weltweiten Christenheit in den globalen Süden, wo die Pfingstbewegung zu den stärksten Kräften der christlichen Kirche gehört, eine Auseinandersetzung mit einem Vertreter der Pfingstbewegung nahe, wenn es darum geht, über die gegenwärtige und zukünftige Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens nachzudenken.

Als Gesprächspartner für Yong wird im zweiten Teil Robert Neelly Bellah, ein amerikanischer Religionssoziologe präsentiert. Wie Yong zog auch Bellah in seiner Kindheit nach Kalifornien und erlebte den dort herrschenden Pluralismus als grosse Herausforderung, der er sich u.a. in seiner Arbeit als Soziologe stellte. Als Gesprächspartner für Yong erscheint Bellah insofern besonders interessant, als er – wie auch die bereits erwähnten Vertreter seines Fachs Joas und Taylor – von der Möglichkeit auch zukünftiger Bedeutsamkeit der Religion allgemein und des Christentums im Speziellen überzeugt ist. Sein letztes grosses Werk *Religion in Human Evolution*⁶ bietet für theologische Entwürfe wie

schen Politik kann als weiteres Beispiel auf die vom Nationalrat und CVP-Präsidenten Gerhard Pfister angezettelte Diskussion um christliche Werte und die Identität der Schweiz verwiesen werden (vgl. z.B. die Sendung „Arena: Die Schweiz und ihre christlichen Wurzeln“, vom Schweizerischen Fernsehen am 21.10.2016 [04.05.2017; <https://www.srf.ch/news/schweiz/arena-die-schweiz-und-ihre-christlichen-wurzeln>]).

⁵ Joas, *Glaube als Option*, 159. Vgl. auch *ibid.*, 185-196.

⁶ Vgl. Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge et al. 2011.

den von Yong vielfältigen Anlass zu Vergleichen und Reflexionen. Aus diesem Grund wird im zweiten Teil v.a. dieses eine Buch von Bellah im Zentrum stehen.

Nach diesen ersten zwei Teilen, in denen Yong und Bellah möglichst in ihrer eigenen Begrifflichkeit dargestellt werden sollen, um ihre Problembestimmungen und Lösungsansätze aus ihrer eigenen Warte heraus zu verstehen, werden die beiden Autoren und ihre Werke im dritten Teil einander gegenübergestellt und miteinander verglichen. Ziel dieses Vergleichs ist, Yongs Theologie in der Auseinandersetzung mit Bellahs Werk zu reflektieren. Dies mündet in eine eigene Thesenreihe, in der in kritischer Aufnahme von Yongs Werk ein christliches Selbst-, Welt- und Gottesverständnis im Kontext heutiger Pluralität skizziert wird und dabei zugleich Stärken und Schwächen von Yongs Theologie aufgezeigt werden.

Teil I:
Amos Yong

I. Yongs Herausforderung

1. Vom Predigerssohn

Amos Yong wird am 26. Juli 1965 als erstes Kind chinesischer Eltern in Malaysia geboren. Seine Eltern – ursprünglich (theravada)buddhistischer Religionszugehörigkeit – haben durch den Kontakt mit pfingstlichen Missionaren der amerikanischen *Assemblies of God* schon vor Amos' Geburt zum Christentum konvertiert, eine theologische Ausbildung absolviert und begonnen, sich kirchlich zu engagieren. So wächst Amos während seiner ersten zehn Jahre als Kind eines pfingstlichen Predigers unter den malaysischen Chinesen (etwa 25% der malaysischen Bevölkerung) in Kuala Lumpur auf. 1975 folgt sein Vater dem Ruf der *Assemblies of God* nach Stockton (Kalifornien), um dort als Missionar unter den chinesischen Immigranten zu arbeiten.¹

Schon seit seiner Kindheit ist Amos also eingebunden in ein aktives pfingstliches Umfeld und wird geprägt von den typisch pfingstlichen Lehren – wie z.B. der, dass die Zungenrede als *initial evidence* für die so genannte Geisttaufe fungiere² – und Praktiken dieser Bewegung: Er selbst erlebt 1977 eine solche Geisttaufe.³ Dass seine Eltern durch Konversion zu Christen geworden sind, macht ihre ablehnende Sichtweise anderen Religionen gegenüber verständlich, die sie auch an Amos weitergeben, was sich später für ihn als ein herausforderndes Thema herausstellen wird.⁴ Diese starke Prägung durch das Elternhaus zeigt sich bei ihm u.a. darin, dass er wie seine Eltern den Ruf zu „Christian ministry“⁵ verspürt. Deshalb schreibt er sich 1983 beim *Bethany College* in Santa Cruz – einer privaten Hochschule der *Assemblies of God* (AoG) – ein⁶ und wird nach vollendeter Studienzeit von den AoG ordiniert.⁷

2. Über den pfingstlichen Intellektuellen

Doch trotz (oder vielleicht gerade wegen?) dieser starken Prägung durch die Eltern und der festen Einbindung in die AoG bleiben bei Yong kritische Fragen und Zweifel gegenüber dem Glauben seiner Kindheit nicht aus. Als er 1990 ein Aufbaustudium am *Western Evangelical Seminary* in Portland in *Christian History and Thought* beginnt, verschärfen sich diese Fragen. Der Kontakt mit Christen aus anderen Denominationen macht ihm „the very sectarian and exclusive form of Christian self-understanding which characterized the Chinese-American Pentecostal churches of my upbringing“⁸ bewusst. Die klassische pfingstliche Kritik an den anderen Denominationen scheint sich immer weniger mit seinen Erfahrungen im Kontakt mit entsprechenden Personen zu decken⁹ und gleichzeitig

¹ Vgl. Amos Yong, *The Future of Evangelical Theology. Soundings from the Asian American Diaspora*, Downers Grove 2014, 17-32.

² Vgl. Amos Yong, *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions* (JPTS 20), Sheffield 2000, 96.

³ Vgl. Wolfgang Vondey und Martin W. Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship. Passion for the Spirit*, Leiden 2013, 14.

⁴ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 9.

⁵ Yong, *The Future of Evangelical Theology*, 22.

⁶ Vgl. Amos Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids 2005, 9.

⁷ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 98.

⁸ Amos Yong, „Between the Local and the Global. Autobiographical Reflections on the Emergence of the Global Theological Mind“, in: Darren C. Marks (Hg.), *Shaping a Global Theological Mind*, Abingdon 2008, 200.

⁹ Vgl. Amos Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit Blow through the Middle Way?*, Leiden 2012, xi.

beginnt er, die eigene Tradition immer stärker zu historisieren und seine persönliche pfingstliche Identität als historische Konstruktion zu betrachten.¹⁰

Die hiermit aufgeworfene Frage nach der Ökumene und dem innerchristlichen Dialog weitet sich nochmals aus, als Yong 1992 ein zweites Masterstudium, diesmal in *Intellectual History* an der *Portland State University* beginnt. Hier lernt er die Prozessmetaphysik, den Buddhismus und deren Querverbindungen kennen und beginnt, sich durch die Auseinandersetzung damit immer stärker für den interreligiösen Dialog v.a. mit dem Buddhismus zu interessieren¹¹, von dem sich seine Eltern ehemals bewusst abgewendet, den sie aber dennoch unbewusst ihrem Sohn weitergegeben haben.¹²

Solch dialogisch ausgerichtete Ambitionen im interreligiösen Verhältnis mit der ihnen zugrundeliegenden Relativierung der pfingstlichen Identität stellen Yong immer stärker vor die Frage, ob ein Verbleib in den stark missionarisch ausgerichteten AoG mit seinem fortschreitenden Studium vereinbar sei. Doch seine Beteiligung bei der *Society for Pentecostal Studies* macht ihn mit der grossen Vielfältigkeit der Pfingstbewegung – wenn man sie global betrachtet – vertraut und eröffnet ihm einen Weg als „Pentecostal intellectual“¹³, sodass er mit einem „stance of critical loyalty toward the denomination and movement which had nurtured my Christian faith“¹⁴ in den AoG bleiben und von diesem Standpunkt aus gleichzeitig seine Studien weiterführen kann.

Seine Dissertation¹⁵ verfasst er zwischen 1996 und 1998 bei Robert Cummings Neville, der als Leiter des *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project*¹⁶ einer der Wortführer der neu aufkommenden Komparativen Theologie ist, die als Reaktion auf den scheinbar endlosen Grundlagenstreit der Religionstheologie aufgefasst werden kann.¹⁷ In ihr widmet er sich diesem spannungsvollen Verhältnis zwischen pfingstlicher Identität und interreligiösem Dialog. Er geht dabei von der Überzeugung aus, dass das gegenwärtig weitverbreitete pluralistische Religionsverständnis weitreichende Konsequenzen für die Theologie habe, und sucht nach einem dialogischen Zugang zu anderen Religionen. Dabei will er vermeiden, diese wie in den verbreiteten Ansätzen der Religionstheologie imperialistisch zu Vorstufen des Christentums zu erklären oder deren Stimmen einfach zu ignorieren oder gar zu verteufeln, und dennoch bei einem theologischen, von der pfingstlichen Erfahrung geprägten, Ausgangspunkt ansetzen.¹⁸

Diese grundlegende Frage und der praktische Vollzug ihrer vorläufigen Antworten zieht sich fast¹⁹ durch das gesamte Werk von Yong bis heute. Von 2004 an wird dieser Dialog allerdings nochmals erweitert um die *religion-science*-Debatte, die Yong nicht (nur) separat behandelt, sondern mit

¹⁰ Vgl. Amos Yong et al., „Christ and Spirit. Dogma, Discernment, and Dialogical Theology in a Religiously Plural World“, *JPT* 12/1 (2003): 15-83, 62.

¹¹ Vgl. Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, xif.

¹² Vgl. Amos Yong, *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Eugene 2003, 9.

¹³ Yong, „Between the Local and the Global“, 188.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*.

¹⁶ Für eine Kurzpräsentation dieses Projekts und seiner theoretischen Grundlagen vgl. z.B. Robert Cummings Neville, „Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie“, in: Reinhold Berhardt und Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 35-54.

¹⁷ Vgl. Reinhold Bernhardt, „Komparative Theologie“, *ThR* 78 (2013): 187-200, 188.

¹⁸ Vgl. Amos Yong, *The Missiological Spirit. Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*, Eugene 2014, 6.

¹⁹ Eine andere Fragestellung bietet seine Auseinandersetzung mit Behinderung, die v.a. durch die eigene Erfahrung mit seinem jüngeren Bruder Mark, der mit Trisomie 21 geboren wurde, geprägt ist (vgl. Amos Yong, *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007).

dem interreligiösen Dialog zum Trilog kombiniert.²⁰ Stets geht er dabei von der Hypothese aus, dass ein von der Pneumatologie her entfalteter Zugang neue Wege für einen solchen Dialog eröffnet.

3. Zum missiologischen Theologen

Zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit der Spannung zwischen der Partikularität des Christentums und der Universalität seiner Ansprüche in einem pluralistischen Umfeld betrachtet Yong v.a. die Christologie als *den* Stolperstein für den Erfolg des von ihm angestrebten interreligiösen Dialogs. Dies ist für ihn einer der Gründe, die gesamte Theologie von der Pneumatologie her zu entfalten. So hofft er, sich die Möglichkeit zu verschaffen, den interreligiösen Dialog nicht mit der Christologie und deren v.a. im pfingstlichen Umfeld sehr stark ausgeprägten Absolutheitsansprüchen zu beginnen, sondern diese zumindest anfänglich auszuklammern.²¹

Doch schon die Leserreaktionen und Rezensionen auf sein zweites veröffentlichtes Buch *Beyond the Impasse* stossen Yong dazu an, die Hauptherausforderung nicht nur in der Christologie und deren spannungsvollem Verhältnis von Partikularität/Universalität zu sehen, sondern im missiologischen Grundzug des Christentums überhaupt. Richtig klar wird ihm dies aber erst im Herbst 2006, während er sich im Rahmen seiner Vorlesungen einmal mehr mit der Frage nach dem Sinn und Zweck des interreligiösen Dialogs auseinandersetzen muss. Dies führt dazu, dass er sich von da an vermehrt Fragen der Missiologie zuwendet, die für ihn nun eine konstante und nicht ablösbare Dimension der Theologie überhaupt darstellt.²² Gleich ist dabei aber der pneumatologische Ausgangspunkt geblieben, der sich nach Yong im Kontext unserer pluralen Welt als am besten geeignet erweist, das missiologische Anliegen und das Wissen um die eigene Partikularität zusammenzuhalten.²³ Dies alles zusammenfassend schreibt Yong:

My pentecostal starting point has from the beginning wagered on a pneumatological intervention in potentially charting this *via media*. Such a pneumatological engine promises to deliver a dynamic, shifting foundationalism that navigates between the Scylla of Cartesianism and the Charybdis of relativism while also opening up dialogues between religions and between science and religion to trilogues, flowing in multiple directions between the various sciences and the many religions. In our postmodern context, my wager is that this empowers Christian witness even as it enables Christian hearing of, and perhaps also learning from, the testimonies of others. This acknowledges the perspectivism of religious knowing while avoiding the relativization, isolation, and privatization of religious beliefs.²⁴

Im Folgenden soll diese Entwicklung von Yongs „*via media*“ in drei Teilen dargelegt werden.

²⁰ Vgl. Amos Yong, *The Cosmic Breath. Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Triologue* (Philosophical Studies in Science and Religion 4), Leiden 2012, xii: „This book on what I call the Christian-Buddhist-science ‘trialogue’ brings together two very important theological tasks in our time: the interfaith dialogue in general and the Christian-Buddhist dialogue more specifically on the one hand, and the religion-and-science conversation in general and the Buddhism-science and Christianity-science encounters more particularly.”

²¹ Vgl. Yong, „Christ and Spirit“, 18: „My immediate concern is that our preconceived christologies do not hinder our encountering and engaging those in other faiths... and I am exploring ways in which pneumatology may help us in regard to this question.”

²² Vgl. Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, xiv.

²³ Vgl. Yong, *The Missiological Spirit*, 15.

²⁴ Yong, *The Dialogical Spirit*, 13.

II. Starting with the Spirit

1. Einleitung

1.1. Horizonterweiterung

1.1.1. Yongs *plurale Identität*

Aufgewachsen in einem aktiven pfingstlichen Elternhaus wurde Yong von seiner Kindheit an geprägt durch eine exklusivistische Haltung gegenüber anderen christlichen Denominationen und noch stärker gegenüber anderen Religionen. Letztere seien dämonisch inspirierte Mittel, um Nicht-Christen in der Finsternis festzuhalten, oder im besten Fall erfolglose – weil menschliche – Versuche, mit Gott in Beziehung zu treten.²⁵ Doch wie oben bereits erwähnt, haben Yongs Erfahrungen während seiner Masterstudien dazu geführt, dass er diese radikal ablehnende Haltung gegenüber anderen Religionen immer stärker infrage stellte und geradezu in konträrer Richtung ein wachsendes Interesse an den anderen Religionen – v.a. am Buddhismus – entwickelte.

Wie schon seine Biografie erahnen lässt, war dieses Interesse von Yong keine abstrakte und rein theoretische Angelegenheit. Denn letztlich stand immer auch seine eigene Identität, die aus so vielen verschiedenen Quellen genährt worden war, auf dem Spiel.

When I learned about the Chinese religions in graduate school, however, I saw that my parents had, intentionally or not, passed on to me the familial piety, respect for elders, and wholesome and balanced life characteristic of the Taoist-Confucian-Buddhist synthesis that emerged out of the meeting of these three traditions during and after the Later Han dynasty in China (23-220 C.E.).²⁶

Seine eigene Prägung wies also Aspekte verschiedener Kulturen auf. Und weil Yongs Religionsbegriff zwar zwischen Religion und Kultur unterscheidet²⁷, beide aber nicht voneinander trennt, sondern deren gegenseitige Verbundenheit und Beeinflussung betont²⁸, kann deshalb auch gefolgert werden, dass sich in Yongs Identität Spuren verschiedener Religionen aufweisen lassen.²⁹

Richtig bewusst sei ihm dies 2001 bei seinem ersten Besuch in Malaysia seit seiner Emigration geworden. Die Begegnung mit seinen Verwandten schenkte ihm einen neuen Zugang zur asiatischen Dimension seiner Identität. Zum ersten Mal habe er seine Andersartigkeit als Asiat unter Amerikanern nicht mehr als beschämend, sondern als Bereicherung zu sehen gelernt. Die kulturelle Pluralität, die sich in seiner Identität niedergeschlagen hatte, erschien ihm von da an nicht mehr „as a liability of conflicting choices, but as a reservoir of opportunities“³⁰. Dieses Potential galt es zu reflektieren und theologisch zu durchdenken.³¹

²⁵ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 9.

²⁶ Yong, *Beyond the Impasse*, 9.

²⁷ Vgl. z.B. Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, xiii.

²⁸ Vgl. Amos Yong, „‘As the Spirit Gives Utterance...’. Pentecost, Intra-Christian Ecumenism, and the Wider Oekumene“, *International Review of Mission* 92/366 (2003): 299-314; wiederabgedruckt in: Idem (Hg.), *The Missiological Spirit*, 37-54, 42f.

²⁹ Mehr zu seinem Religionsbegriff siehe weiter unten.

³⁰ Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, xiii.

³¹ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 10.

1.1.2. Pluralität innerhalb der Pfingstbewegung

Doch nicht nur Yongs Identität wurde von einer Mehrzahl verschiedener Kulturen genährt. Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass auch die Pfingstbewegung – wenn man sie global betrachtet – eine sehr heterogene Bewegung mit vielzähligen Wurzeln ist. Natürlich können die Grenzen der Pfingstbewegung nicht klar definiert werden, sodass theoretisch immer die Möglichkeit bliebe, diese Bewegung sehr eng und (ziemlich) homogen zu bestimmen und damit alle Abweichungen davon als synkretistische Verfälschungen zu verwerfen. Doch schon die Vernetzung zwischen den verschiedenen akademischen Institutionen „der Pfingstbewegung“ rund um den Globus³² zeigt, dass eine zu enge Definition nicht mit der gelebten Praxis – zumindest auf akademischem Level – in Einklang zu bringen ist.³³

Bei Yong bildet Harvey Cox' *Fire from Heaven*³⁴ den Ausgangspunkt für seine Reflexion der Pluralität innerhalb der Pfingstbewegung. Cox, *Professor of Divinity* in Harvard, setzt sich in diesem Werk intensiv mit der Pfingstbewegung auseinander. Er stellt darin nicht nur ihre Entstehung zu Beginn des 20. Jh. an der Azusa Street in Los Angeles dar³⁵, sondern macht einen Streifzug durch die ganze Welt der Pfingstbewegung – von Lateinamerika über Europa, Asien und Afrika wieder zurück nach Nordamerika.³⁶ Dieser Streifzug bringt sowohl die Vielfalt dieser Bewegung ans Tageslicht, als auch die Ähnlichkeit zwischen vielen pfingstlichen Erscheinungsformen und den jeweiligen indigenen Religionen und Kulturen ihres Umfelds.

Geht man von der Trefflichkeit dieser Beschreibung der Pfingstbewegung durch eine Vielfalt nach innen und gleichzeitiger Ähnlichkeit mit ausser-christlichen Traditionen aus, dann wird für Yong eine theologische Reflexion dieses Sachverhalts erforderlich. Diese Reflexion will er mit seiner Dissertation weiterbringen – und zwar von einem explizit pfingstlichen Standpunkt aus³⁷, der die pfingstliche Pluralität nicht generell negativ betrachtet, sondern als wertvolle Ressource schätzt³⁸: Denn als vielseitige globale Erscheinung kann die Pfingstbewegung als eine „ecumenical force“³⁹ betrachtet werden. Ebenso soll die Ähnlichkeit mit anderen Religionen nicht a priori negativ gewertet werden: Könnte es sein, dass derselbe Geist, auf dessen Erfahrung sich die ganze Pfingstbewegung stützt, in seiner unvorhersehbaren und vielfältigen Wirkweise auch in anderen Religionen am Werk ist?⁴⁰

Doch was ist als pfingstlicher Standpunkt in der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zu anderen Religionen und Traditionen zu bestimmen? Wie unterscheidet sich eine pfingstliche Reflexion der Pluralität der Religionen von einer nicht-pfingstlichen?

³² Eine Übersicht über die verschiedenen Institutionen findet sich z.B. auf www.pctii.org (31.07.15)

³³ Eines der ersten Werke im deutschsprachigen Raum, das sich intensiv mit der Vielfältigkeit der Pfingstbewegung auseinandersetzt, ist Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997. In diesem Werk argumentiert Hollenweger für 5 zentrale Wurzeln der Pfingstbewegung.

³⁴ Vgl. Harvey G. Cox, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading 1995.

³⁵ Vgl. ebd., 19-80.

³⁶ Vgl. ebd., 161-298.

³⁷ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 19.

³⁸ Vgl. L. William Oliverio, Jr., „The One and the Many. Amos Yong and the Pluralism and Dissolution of Late Modernity“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 45-61, 48.

³⁹ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 22.

⁴⁰ Vgl. Yong, *Pneumatology and the Buddhist-Christian Dialogue*, xi.

1.2. Bisherige Sackgassen

Noch bevor Yong in seiner Dissertation nach dem spezifisch pfingstlichen Standpunkt in dieser Auseinandersetzung fragt, versucht er, einen grundlegenden Rahmen zu zeichnen, der die am weitest verbreiteten Verhältnisbestimmungen zwischen dem Christentum und anderen Religionen darstellt. Diesen sieht er in der klassisch gewordenen und auf John Hick⁴¹ bzw. seine Schüler Alan Race und Gavin D'Costa⁴² zurückgehenden religionstheologischen Einteilung durch die drei Positionen *Exklusivismus*, *Inklusivismus* und *Pluralismus* gesteckt.⁴³

Der *Exklusivismus* war in der Geschichte des Christentums für eine lange Zeit die vorherrschende Haltung gegenüber anderen Religionen und findet in Cyprians Worten: „Extra ecclesiam salus non est“ (Cyprian *ep.* 73,21), eine der bekanntesten Formulierungen. Er vertritt einen exklusiven Absolutheitsanspruch bezüglich der Vermittlung des Heils, welches nirgendwo anders als im Christentum gefunden werden kann. Dem gegenüber ermöglicht der *Inklusivismus* durch seine Unterscheidung von Gottes einmaligem und einzigartigem Heilswirken in Jesus Christus und dem vielfältigen Zugang der Menschen zu ebendiesem Heil, Heilserfahrung auch ausserhalb des sich explizit zu Jesus bekennenden Christentums zu denken, ohne die Universalität und den Absolutheitsanspruch der christlichen Botschaft aufgeben zu müssen. Karl Rahners Begriff des *anonymen Christen* z.B. basiert auf dieser Unterscheidung, die einem Menschen mehr unterstellen kann, als er sich tatsächlich bewusst sein mag.⁴⁴ Diesen beiden Positionen ist schliesslich ein *Pluralismus* gegenübergetreten, der unter Berufung auf Gottes Transzendenz jeden Absolutheitsanspruch einer einzelnen Religion aufgibt und alle Religionen als potentiell gleichwertige Wege zum (selben) Heil auffasst. John Hick und Paul Knitter z.B. gehören zu den Vertretern dieser Grundposition.

Von Neville hat Yong gelernt, dass jede dieser drei Positionen mit eigenen Schwierigkeiten behaftet ist, worauf Neville mit seiner Weiterentwicklung der Religionstheologie zur Komparativen Theologie reagiert hat: Während der Exklusivismus oftmals kein echtes Verständnis der anderen Religionen fördere, führe der Inklusivismus in die Sackgasse sich gegenseitig widersprechender Universalitäts- und Überlegenheitsansprüche. Der Pluralismus wiederum beanspruche eine Metaposition, von der her alle Religionen beurteilt werden können, die für einen Menschen nicht einnehmbar ist.⁴⁵ Gemeinsam ist allen die Reduktion der Religionen auf ihr Vermittlungspotential eines bestimmten

⁴¹ Vgl. z.B. John Hick, „On Conflicting Religious Truth Claims“, *Religious Studies* 19/4 (1983): 485-491, 487. Im deutschsprachigen Raum ist diese Einteilung besonders stark vertreten worden von Perry Schmidt-Leukel, „Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle“, *Catholica* 47 (1993): 163-183. Während Hick diese Positionen als Entwicklungsgeschichte vom Exklusivismus zum Pluralismus entfaltet, präsentiert sie Schmidt-Leukel als Summe der logisch möglichen Verhältnisbestimmungen.

⁴² Vgl. Ulrich Dehn et al. (Hgg.) *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i.B. 2017, 14.

⁴³ Vgl. Yong, *Pneumatology and the Buddhist-Christian Dialogue*, 39. Diese drei Positionen bleiben fortwährend Kontrastfiguren zu seinem eigenen Ansatz. So erscheinen sie z.B. auch noch 2012 in Yong, *Cosmic Breath*, 11-17.

⁴⁴ Vgl. Rahners Aussage in Simon Moser (Hg.), *Gesetz und Wirklichkeit. 4. Internationale Hochschulwochen; Alpbach, 21. August – 9. September 1948*, Innsbruck 1949, 252: „Es wurde schon gesagt, dass die letzte Haltung des Menschen vor Gott von aussen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig, qualifiziert werden kann. Selbstverständlich gibt es echte und unechte Existentialisten genau so wie echte und unechte Christen. Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein anonymer Christ. Der Existentialist muss damit rechnen, dass er existentiell etwas anderes tut, als er nach der existentialen Interpretation seines Daseins und Tuns vermeint.“

⁴⁵ Vgl. Amos Yong, „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission“, *Missiology: An International Review* 33/2 (2005): 175-191; wiederabgedruckt in: Idem (Hg.), *The Missiological Spirit*, 55-74, 56.

Heils. Diese Einschränkung der Religion auf die Frage der Soteriologie⁴⁶ nimmt Yong zufolge die Komplexität der Religion(en) nicht ernst. Und die oftmals schon vorgängig erbrachte Definition des Heils untergrabe den Versuch, die einzelnen Religionen erst in ihrer eigenen Begrifflichkeit richtig zu verstehen.⁴⁷ Diese Schwachstellen versucht Yong mit seinem Projekt zu überwinden.

Damit stellt sich aber die Frage, ob ein solches Projekt von einem spezifisch pfingstlichen Standpunkt aus überhaupt möglich ist. Denn die stark exklusive Sichtweise, durch die Yong in seinen Kindheits- und Jugendjahren geprägt wurde, scheint nicht zufällig, sondern könnte geradezu charakteristisch für die Pfingstbewegung und ihr Verhältnis zu anderen Religionen sein. Dies könnte erklären, weshalb die wenigen Rezensionen aus pfingstlichen Kreisen zu Cox' *Fire from Heaven* hauptsächlich zurückhaltend bis ablehnend ausgefallen sind.⁴⁸

Jean-Daniel Plüss z.B. – ein mit der Pfingstbewegung verbundener Theologe – nimmt keine eindeutige Stellung und belässt es bei folgender offener Alternative:

The reader can no longer remain neutral. Either he opposes for instance, negatively speaking, any notion of syncretism, or he wonders about the Spirit's power to transform pre-existing faiths. The fact is, Pentecostalism, like no other religious movement in the 20th century, has been able to convey its vision successfully in various cultures all over the globe.⁴⁹

Dass die Angst vor dem Synkretismus bei den meisten anderen Rezensionen deutlich überwog, könnte gut zu Yongs Befund passen, dass zur Zeit seines Doktorats noch fast keine theologischen Reflexionen zu nicht-christlichen Religionen aus dem pfingstlichen Umfeld vorhanden waren⁵⁰, obwohl dieses Thema in der akademischen Theologie damals intensiv debattiert wurde: Was strikt abgelehnt wird, muss nicht weiter reflektiert, sondern kann nur überwunden werden.⁵¹

Doch neben diesen Anzeichen, dass sich die pfingstliche Haltung gegenüber anderen Religionen durch einen starken Exklusivismus auszeichnet, meint Yong, auch erste Anzeichen für einen Wandel feststellen zu können: Die Werke von pfingstlichen und charismatischen Theologen, Predigern und Missionaren wie Cornelia Scott Cree, Jean-Jacques Suurmond, David Bernard und Jonathan Urshan, Samuel Solivan, Allan Anderson, Julie Ma, Yeow Choo Lak, Clark Pinnoch und Ralph del Colle

⁴⁶ Hick z.B. beginnt seine Entwicklungsgeschichte der Positionen mit der Höllendrohung im Exklusivismus: „The first phase – the phase of total rejection – was expressed in the dogma that non-Christians, as such, are consigned to hell” (John Hick, „The Christian View of Other Faiths”, in: idem [Hg.], *God Has Many Names*, Philadelphia 1980, 29-39, 29).

⁴⁷ Zu Yongs eigenem Religionsverständnis siehe weiter unten.

⁴⁸ Yong erwähnt in seiner Bibliografie von *Discerning the Spirit(s)* folgende ablehnenden Rezensionen: Gary B. McGee, „Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st century”, *Missiology* 24/3 (1996): 421; Harold Hunter, „Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st century”, nur im Internet veröffentlicht (<http://www.pctii.org/cox.html>; 05.08.2015); Jean-Daniel Plüss, „Harvey Cox, fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century”, *JEPTA* 16 (1996): 103-105; Williams J. Rodman, „Harvey Cox and Petecostalism. A Review of Fire from Heaven”, *Australian Pentecostal Studies* 1 (1998): 23-26. Jüngeren Datums, aber ebenso ablehnend wäre noch Nimi Wariboko, „Dialogue. *Fire from Heaven: Pentecostals in the Secular City*”, *Pneuma* 33 (2011): 391-408. Eine Ausnahme bildet dagegen die viel positivere Rezension von Walter Hollenweger, „Fire from Heaven. A Testimony by Harvey Cox”, *Pneuma* 20/2 (1998): 197-204. Erstaunlicherweise unerwähnt blieb die positive Rezension von Jean-Jacques Suurmond, „Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st century”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* 59/4 (1998): 181f.

⁴⁹ Jean-Daniel Plüss, „Harvey Cox, Fire from Heaven”, 104f.

⁵⁰ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 26f.

⁵¹ Vgl. ebd., 22.

deuten eine zunehmende Auseinandersetzung mit anderen Religionen in deren eigener Begrifflichkeit an.⁵²

1.3. Eigener Versuch

Inspiziert durch die komparative Theologie seines Lehrers Neville und die ersten Anzeichen eines Wandels im Verhältnis der Pfingstbewegung zu anderen Religionen versucht Yong, einen eigenen Beitrag zu diesem Wandel zu leisten, bei dem die einzelnen Religionen als vollwertige Dialogpartner betrachtet werden und gleichzeitig ein theologischer Standpunkt gewahrt wird. Sein Projekt bezeichnet er als *pneumatologische Theologie der Religionen*.⁵³ Wie er diese Begriffe versteht, soll nun kurz dargestellt werden.

1.3.1. Religion

Nachdem Yong in seinem ersten Werk den Religionsbegriff in Anlehnung an Wilfred Cantwell Smith als „subjective *faith* experiences of individuals within larger *cumulative traditions*, this latter including places of worship and social institution, scriptures, theological, symbolic and doctrinal systems, liturgies, conventions, moral codes, myths, and so on, that can be observed historically and described empirically“⁵⁴ definiert und von Ansätzen abgegrenzt hat, die nach einem Wesen der Religion fragen, differenziert er den Begriff in seinem zweiten Werk zur Theologie der Religionen weiter. Die durch seinen bisherigen Religionsbegriff eröffnete Vielfältigkeit von Religionen, die eine Reduktion auf ein bestimmtes Wesen der Religion unmöglich und die Erforschung und Darstellung der Religion(en) zu einer multi-disziplinären Aufgabe macht, wird weiterhin betont. Doch die Verflechtung von religiösen Erfahrungen und Handlungen mit den kulturellen Dimensionen des Lebens führt nun zusätzlich dazu, dass Yong Religion als das, „what it means to be human“⁵⁵ bestimmt. Religion wird somit als charakteristisches Merkmal des Menschen aufgefasst. Daraus folgt zudem, dass es bei der Erforschung von Religion keinen neutralen Standpunkt geben kann, da sich niemand ganz von seinem eigenen menschlichen Leben zu lösen vermag. Doch erst mit der Aufnahme von Tillichs *ultimate concern* kommt Yongs Religionsbegriff zum Abschluss. Dieser letzte Punkt darf natürlich nicht als Rückfall in einen erneuten Wesensbegriff verstanden werden, bei dem bereits feststände, was als *ultimate concern* zu gelten hätte. Vielmehr ist er als relationaler Begriff aufzufassen, der eine Unterscheidung zwischen *ultimate* und *penultimate* ermöglichen soll.⁵⁶ Religion ist nach Yong also ein genuin menschlicher Aspekt der Erfahrung, die eingebettet ist in die sie umgebende Kultur und die sich von anderen solchen Aspekten der Erfahrung dadurch abgrenzt, dass sie den Menschen unbedingt und vollständig angeht.

1.3.2. Theologie der Religionen

Theologie dagegen – wörtlich verstanden – ist Rede von Gott: „study of God and His relationship to all that He has created“⁵⁷. Da christliche Rede von Gott ein Offenbarungsverständnis voraussetzt, das davon ausgeht, dass sich Gott durch Inkarnation und Ausgiessung *in* der Geschichte, Kultur, Gesellschaft... offenbart hat, ist christliche Theologie für Yong ein sehr vielfältiges und vielschichtiges Unterfangen. Alle Lebensbereiche sind für ihn potentielle Orte von Gottes Gegenwart und Wirken und gehören somit zum Gegenstandsbereich der Theologie – so auch die Religionen, die durch eine Theo-

⁵² Vgl. ebd., 189-205.

⁵³ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 22.

⁵⁴ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 23 (Herv. i. Orig.).

⁵⁵ Yong, *Beyond the Impasse*, 15.

⁵⁶ Vgl. ebd., 16f.

⁵⁷ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 21.

logie der Religionen untersucht und dabei in ein Verhältnis zu dem Gott gesetzt werden, der in der christlichen Erfahrung Jesu Christi und seines Geistes und durch die Bibel dargestellt wird.⁵⁸

Für diese Reflexion der Pluralität der Religionen knüpft Yong an den schon bestehenden Diskurs zur Religionstheologie an.⁵⁹ Doch wie bereits erwähnt, kritisiert er die in diesem Diskurs aufgenommenen apriorischen Verhältnisbestimmungen *Exklusivismus*, *Inklusivismus* und *Pluralismus*. Die primäre Kontrastfigur stellt für ihn persönlich der pfingstliche Exklusivismus dar, wie er in einem veröffentlichten Mailverkehr deutlich macht:

Gentlemen... first let me preface my project by saying that its [sic!] been motivated by my own experience of seeing the ideological abuse of the name of Jesus at the level of popular Pentecostalism – the kind of Pentecostalism with which I grew up attributed everything either to God or the devil, depending on whether it was experienced as good or bad. Needless to say, I have over the years developed a knee jerk reaction toward all Christian claims, and, as such, developed what I might call a pneumatological hermeneutics of suspicion which questions all Christian claims in the name of the Spirit who blows where she wills (rather than where I or any other Christian would will).⁶⁰

Um diesen Exklusivismus zu überwinden und dabei zugleich auch die Fallen der anderen zwei Verhältnisbestimmungen zu vermeiden, orientiert sich Yong an der Komparativen Theologie⁶¹, zu deren Hauptvertretern sein Lehrer Neville gehört. Im Gegensatz zur klassischen Religionstheologie, die nach umfassenden Verhältnisbestimmungen zwischen den Religionen sucht, ist die Komparative Theologie „wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall“⁶². Das bedeutet, dass neben der Frage nach der Heilsvermittlung durch andere Religionen, in deren Zusammenhang die klassischen religionstheologischen Verhältnisbestimmungen entstanden sind, auch andere Themen bzw. Dimensionen der Religionen zur Geltung kommen.

Im Kontext der Pfingstbewegung steht ein solcher Ansatz – wie bereits angedeutet – vor einer grossen Herausforderung. Die stark verbreitete grundsätzliche Ablehnung in der Pfingstbewegung gegenüber *Religion* und *Tradition* allgemein führt dazu, dass der eigene, von Gott geschenkte, heilsvermittelnde Glaube als Gegensatz zu den menschlichen Formen von Religion aufgefasst wird. Entsprechend erscheinen die Beschäftigung mit Religion und die Charakterisierung des eigenen Glaubens als Religion mit verschiedenen Dimensionen als Rückfall in den menschlichen Versuch der Selbsterlösung und somit als negative Reaktion auf das geschenkte Heil. Um dieser Gefahr zu entgehen, dass sein Versuch als Abwendung vom christlichen Glauben verstanden wird, sieht sich Yong genötigt, „to bracket, at least temporarily, the soteriological question so that other questions can be pursued“⁶³. Indem er die Frage nach der Heilsrelevanz offiziell ausklammert, anerkennt er ihre Bedeutung und verschafft sich aber zugleich Freiraum, sich auch anderen Fragen zu widmen.

⁵⁸ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 17.

⁵⁹ Eine gute Einführung in die klassisch gewordenen Grundagentexte dieses Diskurses bieten Ulrich Dehn und Ulrike Caspar-Seeger (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg 2017.

⁶⁰ Yong, „Christ and Spirit“, 32.

⁶¹ Zur Einführung in diesen Diskurs vgl. Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

⁶² Klaus von Stosch, „Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft“, in: idem und Bernhardt (Hgg.), *Komparative Theologie*, 15-34, 20.

⁶³ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 29.

Neben diesem spezifisch pfingstlichen Kontext der Rede von der Ausklammerung kann zudem die schon fast zum Schlagwort gewordene Metapher „passing over and coming back“⁶⁴ als Inspiration für Yongs Ansatz erkannt werden: Sie drückt eine Möglichkeit aus, wie versucht werden kann, einen Mittelweg zu finden zwischen der Aufgabe der eigenen theologischen Positionierung und der Reduktion des anderen auf die eigenen, ihm fremden Kategorien, indem das Kennenlernen und Erleben einer anderen religiösen Tradition aus ihrer Innenperspektive und die Reflexion dieser Religion in der eigenen Tradition des Forschers in zeitlicher Aufeinanderfolge geschehen. Indem Yong also versucht, die eigenen theologischen Überzeugungen vorübergehend auszuklammern – v.a. die Frage nach der Vermittlung christlich verstandenen Heils durch andere Religionen und den mit ihr verbundenen Absolutheitsanspruch der in Jesus Christus geoffenbarten Gotteserkenntnis –, will er offen dafür werden, dass „others can be revelatory means of the Father to us who look at the Father through the face of Jesus“⁶⁵.

Doch ist sich Yong von Anfang an bewusst, dass eine vollständige Ausklammerung der eigenen Sichtweise nicht möglich ist und jede neue Erkenntnis an der bestehenden anknüpfen muss. Deshalb sucht er nach einer Möglichkeit, die eigene Theologie auf neue Weise zu entfalten, dass sie von sich aus offen genug ist, sich auf das Gegenüber einzulassen. Dies vermag nach Yong eine von der Pneumatologie her entfaltete Theologie zu leisten. In seinem ersten Versuch, die Pluralität der Religionen theologisch zu reflektieren, lassen sich also zwei nicht ganz spannungslos miteinander verbindbare Ansätze ausmachen⁶⁶: Zum einen versucht Yong, die eigenen partikularen Überzeugungen zeitweilig auszuklammern, um sich auf das fremde religiöse Gegenüber einlassen zu können, beschränkt diese Ausklammerung zum anderen jedoch auf bestimmte Themen (Soteriologie und Christologie) und versucht die gesamte Theologie von einer neuen Ausgangslage her zu entfalten.⁶⁷

1.3.3. Pneumatologische Theologie der Religionen

Soll also eine Theologie der Religionen die Andersheit und Vielschichtigkeit von verschiedenen Religionen berücksichtigen, wie Yong es vorschlägt, dann stellt sich die Frage nach der richtigen Methode und deren Grundlage. Um der Gefahr einer voreingenommenen Reduktion anderer Religionen zu entgehen, ist für Yong der interreligiöse Dialog ein unerlässliches Mittel einer Theologie der Religionen: Bekommen die Vertreter anderer Religionen nicht die Möglichkeit, ihre Religion auf ihre eigene Weise darzustellen, dann besteht immer die Gefahr einer Reduktion auf fremde Kategorien, die der entsprechenden Religion nicht gerecht werden, was wiederum die theologische Reflexion unfruchtbar macht.⁶⁸ Doch wie kann aus zwei Monologen, in denen die je eigene Religion in der eigenen Sprache präsentiert wird, ein *Dialog* entstehen? Wie kann es zum gegenseitigen Verständnis kommen, wenn man von einem so umfassenden Religionsbegriff ausgeht, wie Yong es tut? Und wie ist eine theologische Reflexion der anderen Religion überhaupt möglich, wenn man gleichzeitig der Gefahr der Reduktion entgehen will?

⁶⁴ John S. Dunne, *The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion*, Notre Dame 1978, ix. Yong erwähnt diese Metapher an anderer Stelle selbst (vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 190.)

⁶⁵ Yong, „Christ and Spirit“, 22.

⁶⁶ Zur Spannung zwischen diesen zwei Ansätzen vgl. Reinhold Bernhardt, „Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format ‚interreligiöser Theologie‘“, in: idem und Perry Schmidt-Leukel (Hgg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43-66.

⁶⁷ Erst in *The Spirit Poured Out on All Flesh* fängt Yong an, auch die Christologie und Soteriologie von diesem neuen Ausgangspunkt her zu entwickeln, sodass er sie nicht mehr spezifisch ausklammern muss.

⁶⁸ Vgl. ebd., 19f.

Yongs These ist, dass eine pfingstliche Theologie, d.h. eine Theologie, die bei der Erfahrung der Gegenwart und Aktivität des Heiligen Geistes ansetzt⁶⁹, einen produktiven Beitrag zur Auseinandersetzung mit diesen Fragen leisten kann. Denn der Ansatzpunkt bei der Pneumatologie als grundlegendem Rahmen schaffe eine Alternative zum christologischen Ansatzpunkt, welcher nach Yong in die oben genannten Sackgassen geführt habe⁷⁰, die einen vor das Dilemma stellten, entweder die andere Religion in einer christlichen Begrifflichkeit zu beschreiben (und so z.B. auf ihr Verhältnis zu einer christlich verstandenen Soteriologie zu reduzieren) oder aber die theologische Reflexion zugunsten einer rein deskriptiven Religionswissenschaft aufzugeben.⁷¹

Im Gegensatz zur Christologie, die bezeugt, dass Jesus von Nazareth der Christus ist, die also die Universalität dieses Partikularen bezeugt und somit alles andere von Anfang an im Hinblick auf diesen Einzelnen betrachtet, könne eine pfingstliche Pneumatologie bei der Ausgiessung des Geistes „über alles Fleisch“ (Joel 3,1; Apg 2,17) ansetzen, welche die jeweilige Einzigartigkeit und Vielfalt der Erscheinungen des Universalen wahre und trotzdem das Zustandekommen einer Verständigung ermögliche.⁷² Denn für Yong illustriert das Pfingstereignis exemplarisch eine Verständigung, die keiner Reduktion der Sprachenvielfalt auf eine Sprache bedurfte, sondern sich dadurch zeigte, dass Gottes grosse Taten in den Sprachen aller Völker unter dem Himmel verkündet werden konnten (Apg 2,5-11).

Entsprechend führt eine pneumatologisch vom Pfingstereignis her entfaltete Theologie der Religionen – wie Yong sie sucht – nicht zu einer Reduktion der anderen Religionen auf vorgegebene christliche Kategorien, sondern wahrt deren sprachliche Eigenheit, die es möglichst von innen her zu verstehen gilt. Sie vollzieht sich im Rahmen des von Yong vorgeschlagenen Verstehensversuchs als hermeneutischer Prozess der „Unterscheidung der Geister“. Dabei behalten aber sowohl das Verstehen, wie auch die Unterscheidung nach Yong einen vorläufigen Charakter, der erst im *Eschaton* zum Abschluss kommen kann, was eine konstante Fortsetzung des gesamten Prozesses erforderlich macht.⁷³

Doch eine solche Theologie musste erst entfaltet werden. Yongs Dissertation war sein erster Versuch, sich dieser Aufgabe anzunehmen. Allerdings war der Platz für die Fragen zur Methodik sehr beschränkt. Deshalb lieferte er schon kurz nach ihrem Erscheinen eine ausführliche Darlegung seiner Methode in *Spirit-Word-Community*⁷⁴ nach. Weil Yong auch in seinen späteren Werken immer wieder auf dieses Buch verweist und darin verschiedene für ihn grundlegende Begriffe entfaltet werden⁷⁵, soll *Spirit-Word-Community* im Folgenden ausführlich vorgestellt werden, um anschliessend darlegen zu können, wie sich diese Grundlage auf Yongs Theologie der Religionen auswirkt.

⁶⁹ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 65; ebenso Amos Yong, „Pentecostalism and the Theological Academy“, *Theology Today* 64 (2007): 244–250, 248: „The task of Pentecostal theology is to articulate this normative encounter with God in human words.“

⁷⁰ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 94.

⁷¹ Vgl. Yong, „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission“, 57.

⁷² Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 102-104.

⁷³ Vgl. Yong, „As the Spirit Gives Utterance...“.

⁷⁴ Vgl. Amos Yong, *Spirit-Word-Community. Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology & Biblical Studies), Aldershot 2002

⁷⁵ Vgl. Vgl. Oliverio, „The One and the Many“, 52.

2. Spirit-Word-Community

2.1. Einleitung

Wenn die Theologie wie bei Yong Gott und sein Verhältnis zur Welt zum Gegenstand hat⁷⁶ und wenn ein christliches Offenbarungsverständnis davon ausgeht, dass Gott sich in der Geschichte, Kultur, Gesellschaft... offenbart, dann kann die Theologie als reflektierendes Denken, bzw. als Hermeneutik aufgefasst werden, welche die gesamte Wirklichkeit – „the totality of God-self-world“⁷⁷ – im Licht des christlichen Glaubens zu interpretieren versucht.

Aufgrund dieses umfassenden Gegenstandsbereichs kann sich Theologie für Yong weder von der Metaphysik ablösen, die sich mit den Grundlagen der Welt befasst, noch von der Epistemologie, die sich mit den Grundlagen des erkennenden Selbst beschäftigt.⁷⁸ Entsprechend gliedert Yong sein Werk, in welchem er eine theologische Hermeneutik als die Methode der Theologie entfalten will, in drei Teile: Der erste Teil zielt auf eine triadische, von der Pneumatologie her entfaltete und in die Trinität eingebettete Metaphysik, die als Rahmenvorgabe für die folgende Epistemologie „the basic features of reality“⁷⁹ darlegen soll. Der zweite Teil geht über zu einer Epistemologie, die im Licht der zugrundeliegenden Pneumatologie zu entfalten ist. Und der dritte Teil legt abschliessend die Theologie ausführlich als hermeneutisches Unterfangen dar, bei dem die gesamte Wirklichkeit in einem trialektischen⁸⁰ Prozess interpretiert werden soll.

Wie bereits mehrfach erwähnt, beginnt Yongs Theologie mit der pfingstlichen Erfahrung, die in der Pneumatologie reflektiert wird, welche den Grundrahmen für seine gesamte Theologie (und somit seiner Hermeneutik) abgeben soll. Yong verspricht sich aufgrund des Umstands, dass Gottes Geist sowohl der Geist des Vaters, als auch der Geist des Sohnes ist – wie später v.a. anhand von Augustin und Coffey dargelegt wird –, dass eine Theologie mit diesem Ausgangspunkt stärker trinitarisch entfaltet werden kann, als es in den klassischen Modellen bisher möglich gewesen ist, die bei der Christologie angesetzt, primär das Vater-Sohn-Verhältnis in den Blick genommen und dabei den Geist zu einem stummen Mitglied der Trinität gemacht haben. Das *diadische* Verhältnis dieser Modelle ist für Yong ein Grund für die oben genannten Sackgassen bzw. Dilemmata, die meistens dazu geführt hätten, dass bei der theologischen Reflexion von spannungsvollen Verhältnissen wie *Religion-Kultur*, *Christentum-andere Religionen*, *Glaube-Religion* oder *Immanenz-Transzendenz* eine Seite letztlich der anderen untergeordnet oder aber die Verbindung zwischen den zwei Seiten aufgelöst worden ist. Dagegen ermöglichen Yong zufolge ein Start bei der Pneumatologie und die damit verbundene *trialektische* Bewegung eine Form der Vermittlung zwischen zwei Alternativen, bei der keine der beiden Seiten der anderen untergeordnet werden muss, sondern beide miteinander in einen spannungsvollen Dialog treten und diesen fortsetzen können.⁸¹

⁷⁶ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 6.

⁷⁷ Ebd., 7.

⁷⁸ Vgl. ebd., 8. Mit dieser Verankerung der Hermeneutik in die Metaphysik und Epistemologie folgt er seinem Doktorvater Neville und dessen dreibändiger *Axiology of Thinking* (vgl. Robert C. Neville, *Reconstruction of Thinking*, Albany 1981; idem, *Recovery of the Measure. Interpretation and Nature*, Albany 1989; idem, *Normative Cultures*, Albany 1995) vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, ix.

⁷⁹ Ebd., 21.

⁸⁰ Die Begriffe *trialektisch*, *triadisch* und *trinitarisch* werden bei Yong fast synonym verwendet. Im Folgenden soll *trialektisch* dort verwendet werden, wo der Aspekt des Prozesses im Vordergrund steht, *triadisch*, wo es allgemein um Verhältnisse geht, und *trinitarisch* im Zusammenhang mit Gott verwendet werden.

⁸¹ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 13f. Diese für Yong sehr zentrale Gegenüberstellung von diadischen und triadischen Modellen geht auf seine Beschäftigung mit Peirce zurück: „Peirce gave me the tools to see beyond the binary of either foundationalism or relativism. His triadic and pragmatic semiotic also helped me realize

Yong versucht also, von einem bestimmten Verständnis der Trinität her drei hermeneutische Kategorien zu entfalten, die es erlauben, die umfassende Wirklichkeit theologisch zu reflektieren. Diese drei Kategorien bezeichnet er als *Geist*, *Wort* und *Gemeinschaft*. Entsprechend ist jeder der drei Teile in Yongs Werk in drei Kapitel gegliedert, die in ihrem Kontext je eine der drei Kategorien zum Zentrum haben, welche wiederum – Yongs Hermeneutik entsprechend – in drei Unterkapiteln entwickelt werden. Da diese ästhetische Einteilung manchmal auf Kosten der Deutlichkeit gemacht worden ist, hält sich die folgende Darstellung nicht vollständig an Yongs Gliederung.

2.2. Fundamentalpneumatologie (Metaphysik)

Im ersten Teil seines Werks *Spirit-Word-Community* präsentiert Yong „the theological, ontological and metaphysical framework within which the epistemological and methodological questions will be considered“⁸², d.h. er sucht nach einem „abstract account of the ways in which human experiences of self, other, and God are structured, mediated, and ought to be expressed“⁸³. Weil er dabei von der Pneumatologie ausgeht, bezeichnet er das Resultat als Fundamentalpneumatologie.

Dieser Einstieg mag erstaunen, da jede Metaphysik bereits eine bestimmte Epistemologie und Methodologie voraussetzt, weshalb die erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen z.B. in den theologischen Systematiken seit längerem gleich zu Beginn in den Prolegomena besprochen werden.⁸⁴ Dass sie in Yongs Werk aber erst im zweiten und dritten Teil entfaltet werden, scheint den möglichen Verdacht zu stützen, der bereits aus Yongs grosszügiger Verwendung – spätestens seit dem Aufkommen postmoderner Denker – umstrittener Begriffe wie *Metaphysik*, *Fundamentalismus* (*foundationalism*), *Universalität*, *Wahrheit*,... erwächst – nämlich, dass hier eine Form von universalistischer Weltanschauung aus einem vermeintlich neutralen und allgemein zugänglichen Standpunkt heraus mit unmittelbarem Zugang zur Wirklichkeit präsentiert werde, was seit längerer Zeit als philosophisch nicht mehr vertretbar gilt. Ob diese Befürchtung tatsächlich zutrifft, bzw. wie Yong diese umstrittenen Begriffe verwendet, wird sich erst im Verlauf der Darstellung klären. Hier sei jedoch die Bemerkung gemacht, dass für Yong die Reihenfolge der drei Teile nicht vorgegeben ist, da sich alle in einem gemeinsamen hermeneutischen Zirkel befänden und somit jeder Teil stets ein Vorverständnis der anderen Teile voraussetzt. Da Yongs Ziel in diesem Zusammenhang v.a. die Entfaltung einer Hermeneutik ist, setzt er für seine Darlegungen bei der Metaphysik ein – im Wissen darum, dass diese bereits Vorentscheidungen impliziert, die erst später expliziert werden.⁸⁵

2.2.1. Vom Beginn mit dem Partikularen

Wie bereits erwähnt, hat die Theologie Yong zufolge die umfassende Wirklichkeit zum Gegenstand, deren Grundstrukturen er im ersten Teil seines Buches darzustellen versucht. Um von Anfang an dem Verdacht zu entgehen, eine Metaphysik zu entwickeln, die für sich einen neutralen Ausgangspunkt beansprucht, verortet sich Yong gleich zu Beginn in einer ganz spezifischen christlichen Tradition, indem er bei biblischen Aussagen über den Heiligen Geist einsetzt. Aus der Lektüre verschiedener biblischer Passagen liest Yong drei entscheidende Kategorien heraus, die – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – drei Aspekte von Gottes Geist in der Bibel bezeichnen sollen: *Relationalität*, *Rationalität*

that there were Trinitarian and pneumatological implications and that these could facilitate theological engagement across various spectra” (Yong, *The Dialogical Spirit*, 3).

⁸² Yong, *Spirit-Word-Community*, 25.

⁸³ Ebd., 109.

⁸⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 36-58.

⁸⁵ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 25.

und *dynamis des Lebens*. Diese Aspekte werden anschliessend im Dialog mit Theologie und Philosophie für eine pneumatologisch entfaltete Metaphysik fruchtbar gemacht.⁸⁶

a) Relationalität

Im lukanischen Doppelwerk findet Yong den Aspekt der Relationalität des Geistes – und zwar in drei Beziehungen. Es gehört zu den Charakteristika des Lukasevangeliums, dass das Verhältnis zwischen Gott und Jesus von Nazareth durch den Geist konstituiert ist. Speziell deutlich wird dies bei der Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist, der über Maria kommt (Lk 1,35), ebenso bei der Taufe, die das Herabkommen des Geistes auf Jesus direkt mit Gottes Bekräftigung von Jesu Gottessohnschaft verbindet (Lk 3,22). Zudem führt Jesus seinen Auftrag im Dienst seines Vaters (Lk 2,49; 22,42) in der Vollmacht seines Geistes aus (Lk 4,18), was seinen Höhepunkt im Kreuz findet, wo er Gott seinen Geist wieder zurückgibt (Lk 23,46).

Das zweite Verhältnis, auf das Yong aufmerksam macht, ist das zwischen Gott und den Menschen allgemein. Gottes Geist stellt nicht nur die Beziehung zwischen Gott und Jesus her, sondern indem der auferstandene und aufgefahrene Jesus an Pfingsten Gottes Geist über alles Fleisch ausgegossen hat (Apg 2,17), hat er die Beziehung zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt. „The Spirit, in short, is the presence and activity of God which graces human life, reconciles humankind to God, and, finally, brings humanity into that eschatological reunion with its creator.“⁸⁷

Neben diesen vertikalen Verhältnissen zwischen Gott und dem Menschen Jesus bzw. der Menschheit allgemein identifiziert Yong noch das horizontale Verhältnis zwischen den einzelnen Menschen. Durch die Ausgiessung des Geistes wurden verschiedene Menschen zum einen Leib Christi zusammengefügt (Apg 2,41). Ihre Unterschiedlichkeit ging dabei nicht verloren, verlor aber ihre trennende Kraft.

Im lukanischen Doppelwerk – das für Yong die biblische Ausgangsbasis der pfingstlichen Theologie bildet⁸⁸ – erscheint der Geist also als vermittelnde und Beziehung herstellende Grösse zwischen zwei verschiedenen Parteien, ohne dass dadurch deren Verschiedenheit aufgelöst würde. Mit der Relationalität des Geistes lässt sich zudem Yongs zweite Kategorie verbinden – die Rationalität.

b) Rationalität

Die Rationalität des Geistes weist bei Yong auf die Ermöglichung des menschlichen Erkennens hin – sowohl Gottes als auch der Welt. Indem Yong – wie bereits aus der jüdischen Weisheitsliteratur bekannt – die *ruach* als Schöpfungskraft in Gen 1 mit der präexistenten Weisheit bei der Schöpfung in Prov 8,22-31 gleichsetzt, kann er Gottes Geist als Quelle der Schöpfung und ihrer Ordnung auffassen. Doch nicht nur die Ordnung der Schöpfung wird durch Gottes Geist gestiftet und entsprechend erkannt, sondern Gott selbst wird durch Gottes Geist erkannt (1Kor 2,10). Ord nende Funktion und Erkenntnis von Gott und Welt – so kann Yong folgern – sind biblische Merkmale von Gottes Geist.⁸⁹

Dass die geistgewirkte Erkenntnis – sowohl der Welt als auch Gottes – Zugang zum Menschen finden und von ihm auch empfangen werden kann (vgl. die Lehrtätigkeit der Weisheit in Prov 1-9 und die Gabe des Geistes mit seiner Erkenntnis 1Kor 2,12), setzt nach Yong eine bereits vorhandene Beziehungsfähigkeit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen voraus, welche wiederum durch

⁸⁶ Vgl. ebd., 84.

⁸⁷ Ebd., 32.

⁸⁸ Vgl. z.B. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 27; Martin William Mittelstadt, „Reimagining Luke-Acts. Amos Yong and the Biblical Foundation of Pentecostal Theology“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 25-44.

⁸⁹ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 35-40.

den Geist als schöpferische relationale Grösse gestiftet sei.⁹⁰ Dies sieht Yong u.a. darin abgebildet, dass die Bibel nur unscharf zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist unterscheide. Darin liegt für Yong auch die Bedeutung der *Gottebenbildlichkeit*, die nach ihm auf die Relationalität des Menschen hinweist. Die *imago dei* des Menschen liegt für ihn somit nicht in der Rationalität begründet, sondern ist – verstanden als Ausdruck für die relationale Geschöpflichkeit des Menschen – die Grundlage für die menschliche Rationalität:

Human beings are rational precisely because they are spiritually created in the image of God. As such, the human spirit renders intelligibility itself as well as the human understanding and the interpretation of life.⁹¹

Gottes Geist stiftet nach Yong also nicht nur die Beziehung zwischen Verschiedenen (Vater-Sohn; Gott-Mensch/Welt; Mensch-Mensch/Welt), sondern er ist infolgedessen auch die Grundlage der Fähigkeit des Menschen, sowohl Gott, als auch die Welt zu erkennen. Interessant ist, dass Yong hierbei die Gefallenheit des Menschen nicht speziell erwähnt. Aus protestantischer Sicht ist die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch die Sünde zerstört worden und wird erst im Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wiederhergestellt. Gegenüber dieser Betonung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus als Grundlage für die Überwindung des durch den Menschen selbstverschuldeten Verlustes der Erkenntnisfähigkeit betont Yong stattdessen die durch die Schöpfung gestiftete und durch die Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch erneuerte Bevollmächtigung des Menschen zur Erkenntnis. Er versucht also einerseits die Erkenntnisfähigkeit breiter zu fassen, als allein innerhalb eines explizit christlichen Verstehenshorizontes, andererseits aber die Notwendigkeit von Gottes Ermöglichung dieser Fähigkeit zu bewahren.⁹²

c) Dynamis des Lebens

Neben der Relationalität und der Rationalität führt Yong die Lebenskraft als dritten Aspekt von Gottes Geist in der Bibel auf. Wie schon die Rationalität, so liest er auch diesen Aspekt aus der biblischen Schöpfungsgeschichte – in Anlehnung an Moltmanns Geist des Lebens⁹³ – heraus. Zum einen erzählt Gen 1, wie Gott sprechend – und somit vermittelt durch seinen Atem⁹⁴ – Himmel, Erde und Pflanzen als Lebensgrundlage und alle Lebewesen im Wasser, am Himmel und auf der Erde geschaffen hat. In Gottes Geist sind für Yong also nicht nur die Relationalität und Erkennbarkeit der Welt, sondern auch ihr Leben überhaupt verankert. Noch deutlicher wird dies im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen in Gen 2, wo erzählt wird, wie Gott dem aus Erde geformten Menschen den Lebensatem eingeblasen hat.⁹⁵

Wird dieser Lebensatem aufgrund der bereits oben erwähnten Unschärfe bei der Unterscheidung von Gottes Geist und dem Geist des Menschen mit Gottes Geist identifiziert, kann bereits die Gabe des Lebens als Selbstgabe Gottes bzw. als Gabe des Geistes aufgefasst werden, wodurch dem Menschen auch dessen Aspekte *Relationalität*, *Rationalität* und *Lebenskraft* übertragen worden sind. Durch den Sündenfall – so spinnt Yong seinen Faden weiter – seien diese drei Kategorien verwüstet worden: Die Beziehung des Menschen zu Gott, Mensch und Umwelt habe sich in gegenseitige Entfremdung aufgelöst, die ursprüngliche Erkenntnis Gottes und der Welt habe sich zu einer Erkenntnis

⁹⁰ Vgl. Oliverio, „The One and the Many“, 55: „All that is created by God also has its identity in relationality.“

⁹¹ Yong, *Spirit-Word-Community*, 41.

⁹² Vgl. ebd., 43. Dies zeigt erneut sein Bemühen, das eigene Vorverständnis auszuklammern, um sich für ein fremdes Gegenüber und dessen Weltanschauung zu öffnen.

⁹³ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991.

⁹⁴ Vgl. z.B. Ps 33,6, wo Wort und Atem parallelisiert werden.

⁹⁵ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 43f.

von Gut und Böse verdreht und die Lebenskraft sei dem Tod gewichen. Entsprechend kann Yong die darauf folgende göttliche Schonung des Lebens in Gen 3 als Beginn von Gottes Gnadenwirken auffassen, das darin besteht, dass Gottes Geist „in and through the experience of death, the penultimate triumph of evil, and the experience of isolation, alienation und loneliness“⁹⁶ neues Leben entfacht, wie es in der Auferstehung Jesu paradigmatisch vorgebildet worden sei.

Die Verankerung von Gottes Gnadenhandeln in seinem Geist, durch den alles geschaffen und der an Pfingsten über alles Fleisch ausgegossen worden ist, bringt nach Yong mit sich, dass diese Gnade universal zugänglich ist, obwohl sie auf einzigartige Weise in Christus abgebildet worden ist. Yong zufolge wird die Konsequenz dieses Gnadenwirkens in der Veränderung des Lebens sichtbar, das nun durch den Geist der Gemeinschaft geformt wird, der in der Kirche als dem neuen Leib Christi konkret erfahrbar sei.⁹⁷

Doch Gottes Geist als *Lebenskraft* weckt neben den Assoziationen zu *Leben* auch solche zu *Kraft* bzw. *dynamis*. Dies versucht Yong mit dem Bild des konstanten Ein- und Ausatmens darzustellen. Gottes Selbstgabe durch seinen Geist bekommt dadurch den Charakter einer fortwährend wirkenden Bewegung:

Creation can thereby be imaged as the product of the breath going forth and returning to the Godhead. History is the realm of this going forth and returning specifically vis-à-vis the affairs of humankind.⁹⁸

Diese Bewegung zielt nach Yong – wie bereits erwähnt – auf die Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung. Denn der Geist, der am Anfang das Leben schenkte, sei derselbe, der das Leben kontinuierlich erneuert und letztlich vollkommen wiederherstellen wird – und zwar nicht nur im Raum der Kirche oder nur im Reich der Menschen, sondern im Rahmen des gesamten Kosmos (Röm 8,18-28).⁹⁹

Die so gewonnenen bzw. dargestellten Kategorien des Geistes *Relationalität*, *Rationalität* und *Dynamis des Lebens* sind nun theologisch – für Yong v.a. in Bezug auf ihre Konsequenzen für das Verständnis der Trinität – zu reflektieren und anschliessend für eine theologische Metaphysik fruchtbar zu machen.

2.2.2. Über die Einbettung in einen trinitarischen Rahmen

Zur Einbettung der drei genannten Kategorien des Geistes greift Yong auf zwei traditionelle Denkmotive der Trinität zurück: Irenäus' Bild der zwei Hände Gottes und Augustins Modell der gegenseitigen Liebe. Diese Verankerung soll die noch sehr unspezifischen Kategorien des Geistes theologisch spezifizieren und für die anschliessend zu entfaltende Metaphysik zuspitzen.

a) Irenäus: Zwei-Hände-Modell

In seinem fünfbändigen Werk *adversus haereses*¹⁰⁰ verteidigt Irenäus von Lyon im 2. Jh. in der Auseinandersetzung mit der so genannten Gnosis die Göttlichkeit des Weltschöpfers. Als Gegenbild zu den gnostischen Vorstellungen von Emanationen des unsichtbaren Gottes, aus denen auch der mangelhafte Demiurg hervorgegangen ist, verwendet Irenäus das Bild von Gott, der mit seinen zwei Händen die Welt erschaffen hat. Die beiden Hände identifiziert er dabei mit dem Sohn und dem Geist.

⁹⁶ Ebd. 45.

⁹⁷ Vgl. ebd., 46.

⁹⁸ Ebd., 47.

⁹⁹ Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 35-42.

¹⁰⁰ Irenäus, *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba (Bibliothek der Kirchenväter 1/3-4), München 1912.

Die Engel also haben uns nicht gemacht, noch gebildet, noch konnten sie uns nach dem Bilde Gottes machen, noch irgend ein anderer ausser dem Worte des Herrn, noch irgend eine Kraft, die von dem Vater des Weltalls weit entfernt war. Auch bedurfte Gott keiner solchen Hilfe, um das zu machen, was er bei sich beschlossen hatte, gleich als ob er selbst keine Hände hätte. Denn immer ist bei ihm das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch die und in denen er alles aus freiem Willen und Entschluss geschaffen hat. Zu ihnen spricht er auch: „Lasst uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis“ (Iren. *adv. haer.* IV, 20, 1).

Dieses Bild des mit seinen zwei Händen wirkenden Schöpfergottes drückt einerseits die Göttlichkeit des Schöpfers aus bzw. die Schöpfertätigkeit des einen Gottes, indem seine Einheit als Zugehörigkeit der wirkenden Hände zum einen Gott versinnbildlicht wird. Zudem werden durch die Händemeta-pher Sohn und Geist einander in ihrer Gegenseitigkeit gleichgestellt und gemeinsam Gott zugeordnet.

Für Yong folgt aus diesen zwei Punkten des Zwei-Hände-Modells – der Einheit der zwei Hände mit Gott und der Gegenseitigkeit der zwei Hände untereinander – fast automatisch die sich mit der Zeit etablierende Lehre der Perichorese der drei göttlichen Personen. Diese sei ein weiterer Versuch, die im Zwei-Hände-Modell ausgedrückte Einheit und Verschiedenheit Gottes gemeinsam zu denken.¹⁰¹ Indem die drei göttlichen Personen als einander einwohnend aufgefasst würden, können sie nicht als in sich geschlossene Individuen bestimmt, sondern müssen von Grund auf relational bzw. geradezu als drei Relationen selbst verstanden werden.¹⁰²

Ein solch radikal relationales Trinitätsverständnis sieht Yong seit einiger Zeit wieder im Aufkommen begriffen – so z.B. bei David Cunningham, der die Dreieinigkeit als „relations without remainder“ bzw. als „three subsistent relations“ auffasse.¹⁰³ Diese Bestimmung der Trinität (*ad intra*) lässt sich nach Yongs Auffassung gut mit seiner eigenen pneumatologischen Kategorie der Relationalität zusammenbringen, sodass er diese durch jene spezifizieren kann. Es stellt sich folglich heraus, dass die Relationalität nicht nur eine Kategorie des Geistes ist, sondern „at the heart of trinitarian theology as well“¹⁰⁴ liegt.

Doch für Yong bleibt die Relationalität nicht nur im Rahmen der Bestimmung der Trinität *ad intra*. Er erkennt sie auch im Verhältnis Gottes zur Welt, das sich in der Schöpfung, Inkarnation und an Pfingsten ausdrückt, wie bereits anhand der biblischen Aussagen im Lukasevangelium aufgezeigt worden ist. Diese Ausdehnung der Relationalität von der Trinität *ad intra* auf ihr Verhältnis *ad extra* ermöglicht es des Weiteren, auch die Schöpfung relational aufzufassen – in Beziehung zu Gott (vertikal), dann aber auch bezogen auf sich selbst (horizontal): „Things in the world are what they are not as individuals but precisely as coordinated and mutually interdependent forms of life.“¹⁰⁵

Die Lehre der Perichorese und Irenäus' trinitarisches Modell Gottes, der mit seinen zwei Händen die Welt geschaffen hat, scheinen also die oben erwähnten Kategorien des Geistes, ihre Bedeutung für die Trinität als Ganze und letztlich auch ihre prägende Kraft für die geschaffene Welt zu stützen.

b) Augustin: Modell der gegenseitigen Liebe

Zum Vergleich und als Ergänzung dazu greift Yong auf ein zweites sehr einflussreiches Modell der Trinität zurück: das von Augustin entfaltete Modell der gegenseitigen Liebe.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 53.

¹⁰² Vgl. ebd., 55f.

¹⁰³ Vgl. David Cunningham, *These Three Are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Malden, Mass. 1998; zitiert aus Yong, *Spirit-Word-Community*, 56.

¹⁰⁴ Ebd., 56f.

¹⁰⁵ Ebd., 59. Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 43f.

Mit einem zeitlichen Abstand von etwa zwei Generationen zu den kirchlichen Konzilsbeschlüssen über die Trinität in Konstantinopel entfaltet Augustin in seinem während einer sehr langen Zeitspanne geschriebenen Werk *De Trinitate*¹⁰⁶ seinen eigenen Versuch, Gottes Einheit in Verschiedenheit zu denken.¹⁰⁷ Biblische Aussagen wie 1Joh 4,8 erlauben es ihm, dies in den Kategorien der Liebe zu tun. Diese bestimmt er folgendermassen:

Die Liebe nun ist die Liebe eines Liebenden, und durch die Liebe wird etwas geliebt. Siehe, da sind drei: der Liebende, das Geliebte und die Liebe. Was ist also die Liebe anderes als eine Art Leben, welches zwei miteinander vereint oder zu vereinen trachtet, den Liebenden nämlich und das Geliebte (Aug. *de trin.* VIII, 10, 14)?

Ebenso wie unzählige Evangelientexte (z.B. Mk 1,11; 9,7 parr) es nahelegen, Gott-Vater und Gott-Sohn – betrachtet anhand dieser drei Kategorien der Liebe – mit dem Liebenden und dem Geliebten zu identifizieren, so legen die biblischen Aussagen über die Gabe des Geistes eine Identifikation des Geistes mit der Liebe nahe. Entsprechend kann Augustin sein Verständnis wie folgt zusammenfassen:

Wenn daher die Heilige Schrift verkündet: „Gott ist die Liebe“, sowie dass sie aus Gott ist und in uns bewirkt, dass wir in Gott bleiben und er in uns, und dass wir das daran erkennen, dass er uns von seinem Geiste gab, so ist eben der Geist die Liebe Gottes. Wenn schliesslich unter den Geschenken Gottes nichts grösser ist als die Liebe und es kein grösseres Geschenk gibt als den Heiligen Geist, was ist dann folgerichtiger, als dass er die Liebe ist, er, der sowohl Gott als auch von Gott heisst. Und wenn die Liebe, durch die der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater liebt, beider Gemeinschaft in unaussprechlicher Weise erweist, was ist da zutreffender, als dass jener, welcher der beiden gemeinsame Geist ist, mit dem Eigennamen Liebe benannt werde? Es ist ein ganz gesunder Glaube und eine ganz gesunde Einsicht, dass zwar nicht nur der Heilige Geist in jener Dreieinigkeit Liebe ist, dass man ihm aber nicht grundlos den Eigennamen Liebe gibt, aus den angeführten Gründen (Aug. *de trin.* XV, 19, 37).

Im Gegensatz zum Zwei-Hände-Modell von Irenäus wird hier also nicht die Gegenseitigkeit von Sohn und Geist *ad extra* betont, deren Einheit durch die Monarchie des Vaters garantiert wird, sondern die dynamische Verbundenheit von Vater und Sohn *ad intra* durch den Geist als dem Band der Liebe. Doch auch dies schliesst nach Yong Gedankengänge zur ökonomischen Trinität nicht aus. Mithilfe von Richard v. St. Viktor's Trinitätsmodell öffnet Yong diese (potentiell geschlossene) Liebe zwischen Vater und Sohn für die gemeinsame Liebe von Vater und Sohn für einen Dritten – bei Richard v. St. Viktor den Geist, der auf diese Weise nicht nur die Liebe, sondern zugleich auch Geliebter ist.¹⁰⁸ Diese gemeinsame Hinwendung des Vaters und des Sohnes zu einem Dritten führt Yong zu David Coffey, der eine vergleichbare Erweiterung dieser innertrinitarischen Verbundenheit von Vater und Sohn durch den Geist (bei ihm *procession model* genannt) im Rahmen der ökonomischen Trinität (*return model*, welches das *procession model* mitumfasst) entfaltet – bei dem nun der Mensch als gemeinsam geliebter Dritter erscheint.¹⁰⁹

Coffey entfaltet sein Verständnis der Inkarnation analog zu seinem *procession model*: Der Vater liebt den Sohn durch den Geist, welcher in diesem Kontext als Geist des Vaters dem Menschen Jesus geschenkt wird, wodurch der Mensch Jesus zum Sohn des Vaters wird. Diese Gabe wird von

¹⁰⁶ Aurelius Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus* (Bibliothek der Kirchenväter 2/13-14), Kempten, 1935.

¹⁰⁷ Vgl. Michael Schmaus, „Einleitung“, in: Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*.

¹⁰⁸ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 66f.

¹⁰⁹ Vgl. David Coffey, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, New York 1999, 151.

Jesus in seinem Leben angenommen, angeeignet und durch seine Gottesliebe (in paradigmatischer Form bei seinem Tod dargestellt) Gott wieder zurückgegeben – nun als Geist des Sohnes. Auf diese Weise wird das Modell der gegenseitigen Liebe vom rein innertrinitarischen Verhältnis auf die ökonomische Trinität übertragen.¹¹⁰

Daraus wird wiederum möglich, die Liebe Jesu zu seinem Vater – aufgrund der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe – mit der Liebe Jesu zu den Menschen zu verbinden, welche nach Yong in paradigmatischer Form durch seine Geistausgiessung an Pfingsten dargestellt ist. Gottes Liebe zu den Menschen wird somit zweifach identifizierbar: 1) Insofern Jesus den vom Vater ausgehenden Geist an die Menschen weiterleitet, handelt es sich beim über die Menschen ausgegossenen Geist um den Geist des Vaters. 2) Insofern Jesus aber den vom Vater empfangenen, angenommenen und zurückgegebenen Geist über die Menschen ausgiesst, handelt es sich hierbei um den Geist des Sohnes.

Diese Unterscheidung ist für Yong wichtig, weil er aus ihr eine Unterscheidung der Mission des Geistes (des Vaters) gegenüber der Mission Christi ableitet. Denn entsprechend der zweifachen Bestimmung des Geistes wirkt sich nach Coffey auch die Gabe des Geistes in zweifacher Weise aus. 1) Durch die Gabe des Vaters werden die Menschen (wie Jesus) von Gott als Kinder in die Beziehung zu ihm aufgenommen. 2) Durch die Gabe des Sohnes werden die Menschen in die Beziehung Christi zu Gott als seinem Vater miteingeschlossen.¹¹¹

Durch diese doppelseitige Einbindung werden die Menschen also ganz in die trinitarische Gemeinschaft Gottes einbezogen. Die Verbundenheit der trinitarischen Perichorese auf der Ebene der immanenten Trinität mit der auf der ökonomischen Ebene – wie es Coffeys Modell nahelegt – spiegelt nach Yong den Aspekt der Rationalität des Geistes wider: Der durch die Ausgiessung des Geistes ermöglichte Einbezug des Menschen in die trinitarische Beziehung Gottes erlaubt es Yong, von der Verbundenheit des *ordo essendi* und des *ordo cognoscendi*, d.h. von einer durch den Geist gewirkten Erkennbarkeit Gottes, wie er ist, auszugehen.¹¹²

c) Zusammenfassung

Mit diesen beiden Modellen der Trinität – dem der zwei Hände und dem der gegenseitigen Liebe – will Yong seine drei Kategorien des Geistes theologisch spezifizieren und für seine Metaphysik fruchtbar machen. Bei beiden Modellen ist die Relationalität Gottes zentral. Der Geist kann hierbei als „dynamic mutuality between Father and Son“ aufgefasst und als „dispositional vector of the divine life“¹¹³ dargestellt werden. Diese Gegenseitigkeit der göttlichen Personen ist dynamisch sowohl *ad intra* (durch die Öffnung der Zweierbeziehung zu einer Beziehung zwischen dreien à la Richard v. St. Viktor), als auch *ad extra* (durch Einbezug des Menschen oder der gesamten Schöpfung in die trinitarische Beziehung à la Coffey). Dieser Einbezug der Schöpfung in die trinitarische Beziehung stiftet nach Yong die Grundlage dafür, auch die Welt relational und sich dynamisch entwickelnd aufzufassen. Und zur Erkenntnis der Welt, bei deren Erforschung Yong zufolge ein kritischer Realismus im Allgemeinen vorherrscht, schafft ein solches trinitarisches Verständnis eine Grundlage der Rationalität, die auf der dynamischen Verbundenheit der gesamten Schöpfung aufbaut, bei der das Selbst und das Gegenüber weder auf eines reduziert noch ganz voneinander losgelöst aufgefasst werden.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 151-154.

¹¹¹ Vgl. ebd., 154f.

¹¹² Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 70f.

¹¹³ Ebd., 78.

2.2.3. Zur Universalisierung

Obwohl Yong explizit mit einem partikularen Verständnis von *Geist* (pfingstliche Lektüre der Bibel) begonnen und dieses im Rahmen einer bestimmten Lehre (Trinität) einer partikularen Religion (Christentum) verankert hat, will er letztlich der Frage nach der universalen Gültigkeit seiner Aussagen nicht ausweichen. „Would not the end product of this series of questions be some sort of universal rationality, and if so, how is that possible in a post-metaphysical and anti-totalitarian age?“¹¹⁴ Als Antwort auf diese Frage versucht Yong eine Fundamentalpneumatologie zu entwerfen, bei der die Wirklichkeit pneumatologisch bzw. trinitarisch entfaltet wird, deren Darlegung aber offen sein will für einen vollkommen öffentlichen Diskurs. Deshalb bezeichnet er sein Projekt auch als Gedankenexperiment oder *pneumatology of quest*.¹¹⁵

My own strategy, however, is to take this as a challenge to connect the theological articulation of our experience of the Holy Spirit with the Experiences of others vastly different from ourselves in order to render claims of such experiences universally comprehensible (at least potentially) and to invite others toward deeper and more specifically understood experiences of the Spirit.¹¹⁶

a) Relationalität: triadische Struktur der Metaphysik

Bedenkt man die Implikationen von Irenäus' Zwei-Hände-Modell für eine Metaphysik, dann gibt es nach Yong zwei mögliche Stossrichtungen. Zum einen könnte das horizontale Verhältnis zwischen Sohn und Geist ins Zentrum der Reflexion gerückt werden. Yong illustriert dies anhand von Walter Wink, der im Rahmen seiner Untersuchungen zur biblischen Rede von *Mächten* zu einem Wirklichkeitsverständnis gelangt, das unterscheidet zwischen inneren spirituellen und äusseren materiellen Aspekten der Welt.¹¹⁷ Dinge definiert er als „constituted in two modalities: as spiritual, dynamic, subjective fields of force and power on the one hand, and as material, concrete, and objective manifestations on the other“¹¹⁸. Diese Bipolarität der Welt lässt sich nach Yong so mit Irenäus' Darstellung der Schöpfung durch die zwei Hände kombinieren, dass der Geist für die spirituelle Seite und der Sohn für die materielle, konkrete steht.

Each determination of being is what it is by virtue of the presence and activity of the Logos within the force fields set in motion by the Spirit, the supreme field of force. The Logos is the concrete form or pattern of each thing even as the Spirit is the power of its actualization and instantiation.¹¹⁹

Die Stärke einer solchen Sichtweise sieht Yong darin, dass sie einen Versuch darstellt, den Wandel von der Substanzontologie zum einsteinschen Universum theologisch nachzuvollziehen. Allerdings müsse für den Theologen zusätzlich zum gegenseitigen Verhältnis zwischen Sohn und Geist auch das vertikale Verhältnis im Zwei-Hände-Modell berücksichtigt werden.¹²⁰

¹¹⁴ Ebd., 84.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 8 und 21.

¹¹⁶ Yong, *Beyond the Impasse*, 67f.

¹¹⁷ Vgl. Walter Wink, *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia 1986.

¹¹⁸ Yong, *Spirit-Word-Community*, 88. Vgl. auch Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 128f.

¹¹⁹ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 118.

¹²⁰ Allerdings stellt sich dann die Frage, wie sich der Wechsel von der Substanzontologie zum einsteinschen Universum auf die Trinitätslehre auswirkt, die ursprünglich im Rahmen der Substanzontologie formuliert worden ist. Stephenson weist zu Recht darauf hin, dass Yong diese Frage nicht ausführt (vgl. Christopher A. Stephenson, „Reality, Knowledge, and Life in Community. Metaphysics, Epistemology, and Hermeneutics in the Work of Amos Yong“, in: Vondey und Mittelstadt [Hgg.], *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 63-81, 81).

Das vertikale Verhältnis zwischen den zwei Händen und dem Vater sieht Yong z.B. in der Prozessmetaphysik von Whitehead und Hartshorne dargestellt, die von einer Dipolarität zwischen dem abstrakten Wesen Gottes – seiner transzendenten Urnatur – und der konkreten Aktualität Gottes – seiner immanenten Folgenatur – ausgeht. Wirklichkeit wird hierbei als fortlaufender Prozess aus dem Zusammenspiel vom Gegebenen und der Potentialität vermittelt durch die Kreativität aufgefasst, wobei Gottes transzendenter Pol durch Lockung Einfluss auf die Welt nimmt und sich so selbst verwirklicht.¹²¹ Dieses Wirklichkeitsverständnis ist für Yong insofern attraktiv, als es seiner Meinung nach „a trinitarian structure“¹²² aufweist. Unklar erscheint ihm allerdings, wie die Kreativität bei Whitehead tatsächlich die Vermittlerrolle einnehmen kann zwischen dem abstrakten und dem konkreten Pol Gottes, da Whitehead die Kreativität nominalistisch auffasse. Nach Yong kann sie auf diese Weise zwar dazu dienen, die angenommene Freiheit zu illustrieren, ist aber unfähig „to fulfill its function of effective processive transformation“¹²³. Die Folge davon sei letztlich die Reduktion Gottes auf seinen aktuellen Pol und somit der Verlust der trinitarischen Struktur.

Deshalb kombiniert Yong Winks Modell mit der Prozessmetaphysik. Auf diese Weise könne Winks Bipolarität von Geist und Materie durch die von Immanenz und Transzendenz erweitert und die Kreativität bei Whitehead durch Winks Geist als Kraftfeld realistisch gefasst werden.¹²⁴ Mit dieser Kombination meint Yong, zu einer echten triadischen Struktur der Wirklichkeit gelangen zu können.¹²⁵

Um diese triadische Struktur weiter zu entwickeln und den Realismus bzgl. des Geistes zu stärken, greift Yong auf den amerikanischen Philosophen Charles S. Peirce zurück, der seit 1997 für Yong ein wichtiger Gesprächspartner geworden ist.¹²⁶ Deshalb erstaunt es nicht, dass Peirces Bestimmung der universalen Kategorien eine starke Analogie zu den von Yong entwickelten metaphysischen Kategorien aufweisen.¹²⁷ In seinen Vorlesungen über den Pragmatismus stellt Peirce in Anlehnung an Hegel drei universale Kategorien vor, die jeder Wahrnehmung zugrunde liegen und bei Peirce die Grundlage für seine Semiotik bilden¹²⁸: Als *Erstheit* bezeichnet er die Gegenwärtigkeit eines Phänomens, die er – anders als Hegel – nicht abstrakt als reines Sein, sondern konkret als das auffasst, „was es ist, ohne Rücksicht auf das Abwesende, ohne Rücksicht auf Vergangenheit und Zukunft“, also als „einfache, positive Beschaffenheit“¹²⁹. Zu dieser qualitativen Dimension tritt als *Zweitheit* die gegenseitige Einwirkung zwischen dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmenden hinzu, also die Dimension des Widerstandes oder Kampfes, die auf der Konfrontation von Wahrnehmendem (Ego) und

¹²¹ Dass die Wirklichkeit in der Prozessphilosophie auf diesen drei „ultimates“ beruht, wird v.a. von Whitehead-Interpreten wie Cobb und Griffins vertreten. Vgl. William Jay Garland, „The Mystery of Creativity“, in: Michel Weber (Hg.), *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Frankfurt 2008, 265-278, 269-271.

¹²² Yong, *Spirit-Word-Community*, 89.

¹²³ Ebd., 90.

¹²⁴ Vgl. Stephenson, „Reality, Knowledge, and Life in Community“, 66: „Crucial to Yong’s claim that reality is inherently relational is his insistence that relations are part of the real identities of things, rather than mere categories that human minds employ when interpreting reality.“

¹²⁵ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 90f. Anderswo setzt er bei Nevilles Schöpfungsverständnis an (vgl. Robert Cummings Neville, *The Tao and the Daimon. Segments of a Religious Inquiry*, Albany 1982) und gelangt zu einem vergleichbaren Ergebnis: „What emerges is God as the transcendent and indeterminate source of all being, this determinate world as the terminus of the creative act, and the relationship between the two as the power of the creativity itself“ (Yong, *Discerning the Spirit[s]*, 108).

¹²⁶ Vgl. Yong, *The Dialogical Spirit*, 3.

¹²⁷ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 112; idem, *Spirit-Word-Community*, 91-96.

¹²⁸ Vgl. Winfried Nöth, *Handbook of Semiotics*, Bloomington 1990, 41.

¹²⁹ Peirce, *CP* 5.44.

Wahrgenommenem (Non-Ego) beruht.¹³⁰ Es ist „die Idee dessen, das so ist, wie es ist, indem es ein Zweites zu einem Ersten ist, ohne irgend etwas anderes sonst zu berücksichtigen“¹³¹. Die dritte Kategorie bei Peirce – *Drittheit* genannt – ist „die Idee dessen, das so ist, wie es ist, indem es ein Drittes oder ein Medium zwischen einem Zweiten und seinem Ersten ist“¹³². Es sind die Gesetze, durch welche Erst- und Zweitheit miteinander vermittelt werden. Charakteristisch für Peirce ist, dass er die Gesetze realistisch auffasst. D.h. er geht davon aus, „dass allgemeine Prinzipien wirklich in der Natur wirksam sind“¹³³. Gesetze sind für ihn zwar auch Repräsentationen von natürlichen Prozessen. Doch im Gegensatz zum Nominalismus erachtet Peirce die durch die Gesetze ermöglichte richtige Vorhersage als Beweis für die Realität der wirksamen Gesetze selbst.¹³⁴ Keine dieser drei Kategorien ist nach Peirce auf eine andere reduzierbar. Die Erstheit wird zwar von der Zweitheit vorausgesetzt und beide zusammen von der Drittheit als deren Vermittlung. Trotzdem erfordern sie seiner Meinung nach stets die Unabhängigkeit der anderen Kategorien.¹³⁵

Diese drei Kategorien lassen sich nach Yong gut mit den genannten trinitarischen Modellen kombinieren, bei denen – wie dargelegt – die Schöpfung in die triadische Struktur miteinbezogen worden ist. Dass Zweit- und Drittheit die Erstheit voraussetzen, Erstheit jedoch unabhängig von Zweit- und Drittheit nicht erfahrbar ist, betrachtet Yong als Analogie zum Zwei-Hände-Modell bei dem der Vater als Quelle der beiden Hände bei gleichzeitiger Perichorese der drei Personen sich selbst durch seine Hände erfahrbar macht.¹³⁶ Noch interessanter ist für Yong aber das augustinische Modell der gegenseitigen Liebe, welches bereits durch Donald Gelpi ausführlich mit Peirces Kategorien zu einer Fundamentaltheologie kombiniert worden ist.¹³⁷ Dabei wurden der Vater „as the qualitative source of creative efficacy, the Son as the decisive sign or image of the Father through whom the Godhead is embodied and efficaciously interacts with the world, and the Spirit – the divine Breath, Gelpi’s preferred title – as the interpretant of the divine relationality both ad intra and ad extra“¹³⁸ aufgefasst.

Indem Yong Gelpis Fundamentaltheologie dadurch spezifiziert, dass er Peirces Kategorie der Zweitheit mit Winks konkret-materieller Dimension und die Drittheit mit dem spirituell-dynamischen Kraftfeld verbindet, gelangt er zu einer eigenen Fundamentalpneumatologie, welche die Wirklichkeit als „interrelationality of qualities, particularities, and spiritualities“¹³⁹ interpretiert.¹⁴⁰ Eine Hermeneutik der Wirklichkeit – wie Yong sie anstrebt – wird entsprechend jede dieser drei Kategorien in ihrer Verbundenheit zu berücksichtigen haben.

b) Dynamik: die Welt als Gesellschaft

Eng mit der Relationalität verbunden ist der Aspekt der Dynamik der Wirklichkeit. Auch dieser Punkt geht auf Yongs Auseinandersetzung mit der Prozessphilosophie zurück. Dieser zufolge ist die Wirklichkeit nicht nur relational, sondern als Prozess aufzufassen, bei dem die Ereignisse durch das Zusammenspiel von Vorgegebenem (Vergangenheit), Potentialität und Kreativität entstehen. Daraus

¹³⁰ Vgl. ebd., 5.45-58.

¹³¹ Ebd., 5.66.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., 5.101.

¹³⁴ Vgl. ebd., 5.95.

¹³⁵ Vgl. ebd., 5.90f.

¹³⁶ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 94.

¹³⁷ Vgl. z.B. Donald L. Gelpi, *Inculturating North American Theology. An Experiment in Foundational Method*, Atlanta 1988; und idem, *The Turn to Experience in Contemporary Theology*, New York 1994.

¹³⁸ Yong, *Spirit-Word-Community*, 95.

¹³⁹ Ebd. (Herv. i. Orig.).

¹⁴⁰ Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 132-134.

folgt, dass jedes Ereignis stets mit anderen Ereignissen verbunden ist und nicht unabhängig von anderen existiert. Zusätzlich zur Verbundenheit mit den vorangegangenen Ereignissen können nach Whitehead gleichzeitige Ereignisse zu geordneten Gesellschaften miteinander verbunden sein, die ihre Ordnung durch Vererbung aufrechterhalten, ohne dass dabei die Eigenständigkeit der einzelnen Ereignisse aufgehoben würde.¹⁴¹ Als grösste Gesellschaft kann die Welt als Ganzes aufgefasst werden. Diesen Gedanken der Welt als Gesellschaft hat Joseph Bracken aufgenommen und trinitarisch eingebettet.

I [...] hold that the material universe is a structured society that is itself included within the trinitarian society of the three divine persons. Thus the ultimate ontological reality is a society, not an individual entity (not even a compound individual entity).¹⁴²

Eine solche Auffassung der Welt als Gesellschaft in trinitarischem Kontext passt zu Yongs pneumatologischem Einbezug der Schöpfung in die trinitarische Perichorese, was dazu führt, dass die Welt selbst als pneumatologisch konstituierte Gesellschaft verstanden wird.

Auch hier ist Yongs Realismus in Bezug auf die vermittelnde Kraft zu berücksichtigen. Während im oberen Abschnitt darauf hingewiesen wurde, dass Yong die Kreativität realistisch als Geist bzw. Kraftfeld auffasst, um die Effektivität von Gottes Lockung zu denkbar zu machen, so ist hier zu erwähnen, dass Yong auch das Verhältnis zwischen den Einzelereignissen bzw. die Gesellschaft realistisch als Kraftfeld auffasst, um so die tatsächliche Wirksamkeit der Gesellschaft zu stützen, ohne aber die Eigenständigkeit der Einzelereignisse in der Gesellschaft aufzulösen. Auf diese Weise gelangt er zu einer Metaphysik, in der die Dinge bestimmt werden durch ihre Beziehung zu Umwelt, Mensch und Gott¹⁴³ und Wirklichkeit als „socially processive and communally interactive“¹⁴⁴.

c) Rationalität: kritischer Realismus

Wenn die Wirklichkeit also pneumatologisch gefasst werden kann, dann kann gefolgert werden, dass auch das Erkennen als Teil der Wirklichkeit pneumatologisch entfaltet werden kann. Dazu setzt Yong bei Gottes Selbstoffenbarung an: In Jesus Christus hat sich Gott durch seinen Geist offenbart. Für Yong repräsentieren deshalb die Inkarnation und die Ausgiessung des Geistes paradigmatisch die Grundlage der Erkenntnis, die darin besteht, dass die Wirklichkeit (in diesem Fall Gott) sich dem Erkennenden (Jesus bzw. den Jüngern) einprägt (durch den Geist), wodurch diese umgestaltet werden (zum Abbild Gottes bzw. ins Bild Jesu).¹⁴⁵

Die Inkarnation als Paradigma der Erkenntnis steht bei Yong für einen metaphysischen Realismus, der sowohl die Andersheit des Erkannten vom Erkennenden (Vater-Sohn bzw. Gott-Mensch) betont und damit die Unfähigkeit, jenen total zu objektivieren, und gleichzeitig die Erkennbarkeit und entsprechend die Verbundenheit von Erkennendem und Erkanntem (Geist als Band der Liebe) voraussetzt.¹⁴⁶

Das Pfingstereignis drückt bei Yong neben der Andersheit bei gleichzeitiger Verbundenheit von Erkennendem und Erkanntem zudem die Verschiedenheit bei gleichzeitiger Verbundenheit unter den Erkennenden aus: An Pfingsten habe der Geist die Kirche und damit die Verbundenheit der Beteilig-

¹⁴¹ Vgl. Donna Bauman, „Communities and Destinies“, in: Weber (Hg.), *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, 55-68, 58f.

¹⁴² Joseph A. Bracken, *Society and Spirit. A Trinitarian Cosmology*, Cranbury 1991, 49.

¹⁴³ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 114.

¹⁴⁴ Ebd., 116.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 102.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

ten konstituiert, dabei aber deren Verschiedenheit nicht beseitigt, sondern sich selbst in dieser Verschiedenheit manifestiert.¹⁴⁷

Diese zwei Paradigmen haben Konsequenzen für die Begründbarkeit und Kritisierbarkeit von Behauptungen. Die Andersheit zwischen Erkennendem und Erkanntem, die eine totale Objektivierung verunmöglicht, macht jede Erkenntnis korrigierbar. Wie Peirce vertritt Yong deshalb einen Fallibilismus. Dies hindert ihn aber nicht daran, mit seinen Aussagen eine universale Gültigkeit anzustreben. Denn Theologie kann nach Yong nicht auf universale Ansprüche verzichten. Entsprechend erachtet er auch seine Fundamentalpneumatologie, die letztlich auf universale Anwendbarkeit zielt, nicht als dogmatisch gesetzt, sondern als „empirically driven and fallibilistically constructed“¹⁴⁸. Den Fundamentalismus dabei bezeichnet er als *shifting foundationalism*.¹⁴⁹ Diese zwei Aspekte der theologischen Erkenntnis – ihr Universalitätsanspruch und ihre Fallibilität – erfordern es, dass sie der öffentlichen – letztlich universalen – Kritik ausgesetzt und Theologie bzw. Hermeneutik als „truly collaborative enterprise“¹⁵⁰ verstanden wird.

Dabei wird Yongs zweites Paradigma bedeutsam, das die Verschiedenheit unter den Erkennenden betont. Eine pneumatologische Rationalität zeichnet sich nach Yong dadurch aus, dass sie aufgrund ihrer triadischen bzw. trinitarischen Struktur nicht voreilig Unterschiede in einer Synthese zu überwinden sucht, sondern eine dynamische Verbundenheit von Verschiedenen stiftet, wobei „the distinctiveness, particularity and individuality of the original terms of the dialectic in an ongoing relational tension“¹⁵¹ bewahrt würden.¹⁵² Mit dem Hinweis auf diese Konsequenzen ist bereits übergleitet worden in den gleich darzustellenden Teil: Yongs Entfaltung seiner Epistemologie.

Das Bisherige zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die durch die Theologie zu reflektierende Wirklichkeit nach Yong stets durch die drei Dimensionen *Qualität*, *Partikularität* und *Spiritualität* bestimmt ist. Jede dieser drei Dimensionen liegt nach ihm der Wirklichkeit tatsächlich zugrunde und ist nicht nur ein Konstrukt des menschlichen Geistes. Von diesen drei Dimensionen ist die Realität der dritten – der Spiritualität – die am wenigsten anerkannte. Für Yong ist sie jedoch sehr zentral: Ihre Realität führt zu einer triadischen Struktur der Wirklichkeit anstelle einer diadischen und verhindert so die Reduktion der Qualität auf die Partikularität und umgekehrt. Ihr Verhältnis zur Qualität und Partikularität ist für ihn nicht nur analog zum Verhältnis von Gottes Geist zu den anderen Personen der Trinität, sondern sie lässt sich geradezu als Ausfluss von Gottes Geist verstehen, der als ordnendes Prinzip der Schöpfung aufgefasst wird. Der Mensch als durch Gottes Geist belebtes Geschöpf ist nach Yong aufgrund seines Geistbesitzes fähig, auch die spirituelle Dimension der Wirklichkeit zu erkennen. Da Yongs Wirklichkeitsverständnis als kritischer Realismus auftritt, geht er von der theoretischen Möglichkeit universal gültiger Aussagen aus, selbst wenn sie in der Praxis nie erreicht werden sollten.

2.3. Pneumatologische Imagination (Epistemologie)

Das spannungsvolle Nebeneinander von metaphysischem Realismus, der letztlich Wahrheit propositional auffasst (diadisch), und einem Fallibilismus, der den Erkenntnisgewinn als ein dynamisches

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 103 und Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 171-173.

¹⁴⁸ Ebd., 100.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd., 105.

¹⁵² In den Worten von Oliverio, „The One and the Many“, 57: „Such a dynamic and relational metaphysic entails both unity and continuation in truth and plurality, difference, and change. Yong’s metaphysics gives account of both the oneness and the plurality of things. It is the center of his account of the plural that finds in things not only the dynamic and difference in their interpretation but also their stability and constancy.“

Zusammenspiel verschiedener, z.T. nicht aufeinander reduzierbarer Perspektiven (trialektisch) betrachtet, macht die Darlegung von Yongs Epistemologie erforderlich. Wie vollzieht sich seiner Ansicht nach der Erkenntnisprozess? Und inwiefern erhellt die Pneumatologie nach Yong das Verständnis dieses Prozesses?

2.3.1. Einbildungskraft

Um die externe Welt, das Erkenntnisvermögen des Menschen und die unterschiedlichen Erkenntnisse der Menschen miteinander in Verbindung zu bringen, setzt Yong bei der Einbildungskraft (*imagination*) an. Denn ihr Begriff hat eine lange Tradition, in der Merkmale anzutreffen sind, die sich gut mit Yongs Fundamentalpneumatologie zu verbinden lassen scheinen.

a) Zentrale Aspekte der Einbildungskraft

Die Auffassung der Einbildungskraft hat sich im Laufe der Zeit gewandelt. Lange galt sie in der stark von Plato geprägten abendländischen Kultur als passives Seelenvermögen, das nur reproduziert, was ihm durch die äusserliche, sich wandelnde Welt an Sinnesdaten zur Verfügung steht. Wahre Erkenntnis dagegen wird Plato zufolge dadurch gewonnen, dass der Intellekt durch Erinnerung die Schau der Ideen erreicht, an denen die zu erkennenden Dinge partizipieren.¹⁵³ Hier wie auch in verschiedenen späteren Auffassungen der Erkenntnis wird also eine intelligible Ordnung (Ideen, Gottes Ratsschluss,...) der Welt vorausgesetzt, an der sowohl der Erkennende wie auch das zu Erkennende teilhaben. Erkenntnis wird dabei als intellektuelle Schau der festen Ordnung aufgefasst, bei der die Fixierung auf die sinnlichen und unbeständigen Abbilder der Einbildungskraft überwunden wird, wie es z.B. Platos Höhlengleichnis eindrücklich schildert.¹⁵⁴

Doch im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Hinwendung zum menschlichen Subjekt in der frühen Neuzeit ist die einheitsstiftende, Erkenntnis leitende Funktion der vorausgesetzten intelligiblen Ordnung der Welt verloren gegangen. Erkenntnis konnte von da an nicht mehr als Aufdecken einer subjektunabhängigen, vorgegebenen Ordnung verstanden werden, sondern musste als Prozess entfaltet werden, bei dem das erkennende Subjekt selbst eine schöpferische Funktion innehat.¹⁵⁵ Dabei konnte auch die Einbildungskraft neu bestimmt werden, wie es z.B. in Kants *Kritik der reinen Vernunft* geschehen ist, wo Erkenntnis als Synthese von Anschauung und Begriff beschrieben wird:

Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als blosser Bestimmung des Gemüts) *gedacht*. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben *können* (Kant, *KrV A 50/B74*).

Diese Synthese zwischen den Inputs der zwei Erkenntnisquellen wird Kant zufolge durch die Einbildungskraft geschaffen, weil er diese nicht mehr nur passiv empfangend der Sinnlichkeit zuordnet, sondern ihr auch eine aktive Verstandestätigkeit zuschreibt.

Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist,

¹⁵³ Vgl. Platon, *Phaidon*.

¹⁵⁴ Vgl. Platon, *Politeia* 514a-521b.

¹⁵⁵ Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, 353.

welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloss bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäss, muss die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist (Kant, KrV B151f).

Diese Neufassung der Vorstellungskraft hatte grosse Auswirkungen auf die Weiterentwicklung ihres Begriffs über Kant hinaus. Während Kant der Einbildungskraft zwar bei der Erkenntnis eine wesentliche Rolle zusprach, beschränkte er beide jedoch auf den Bereich der *phainomena*. Zudem sprach er der Vorstellungskraft eine vergleichbare Funktion beim moralischen Handeln explizit ab.

Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz [...] unterlegen kann (Kant, KpV A122).

Beide Einschränkungen wurden nach Kant aber fallengelassen und für kurze Zeit schien die Einbildungskraft *die* zentrale menschliche Fähigkeit zu sein, die selbst der Vernunft vorausgeht, durch ihre produktive Tätigkeit unmittelbare Erkenntnis ermöglicht wie bei Schelling und eine wesentliche Funktion für die Moral übernimmt wie bei Shelley.¹⁵⁶

In unserer Erkenntnis ist nichts Unmittelbares (eben deswegen nichts Gewisses), wofern nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein Ideal und Real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anderes als unsere selbsteigene Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts anderes als sein eigenes Produkt. Die Anschauung ist vollständig tätig, eben deswegen produktiv und unmittelbar (Schelling, SW I, 379).

A man, to be greatly good, must imagine intensely and comprehensively; he must put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasure of his species must become his own. The great instrument of moral good is the imagination.¹⁵⁷

Yong teilt Kants Auffassung, die der Einbildungskraft sowohl eine reproduktive wie auch eine produktive Funktion zuweist. Diese Verbindung der zwei verschiedenen Funktionen in ein und derselben Kraft macht sie für ihn zum Kristallisationspunkt der menschlichen Relationalität: Erstens stelle sie die Verbindung der Umwelt zum Menschen her, indem sie die Sinnesdaten in Bilder fasst und so dem menschlichen Bewusstsein zugänglich macht. Zweitens stelle sie die Verbindung des Menschen zu seiner Umwelt her, indem sie den Menschen dazu befähigt, „to actively construct the world“¹⁵⁸. Und drittens sei sie die vermittelnde Instanz zwischen beiden Aktivitäten, ohne dass die eine auf die andere reduziert werden könne.¹⁵⁹ Diese relationale Funktion der Einbildungskraft gewährleistet nach Yong, dass die externe Welt nicht mit dem Subjekt zusammenfällt, sondern die Verschiedenheit zwischen beiden bei gleichzeitiger Bezogenheit aufeinander gewahrt wird.

¹⁵⁶ Vgl. Richard Kearney, *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*, London 1988, 179.

¹⁵⁷ Percy Bysshe Shelley, „A Defence of Poetry“, in: David Bromwich (Hg.), *Romantic Critical Essays*, Cambridge 1987, 216-243, 224.

¹⁵⁸ Yong, *Spirit-Word-Community*, 128.

¹⁵⁹ Ähnlich argumentiert er anderswo, indem er anhand von Peirce Erkenntnis als Zusammenspiel von Abduktion, Deduktion und Induktion beschreibt, bei dem ebenso diese zwei Bewegungen – vom Erkannten zum Erkennenden und vom Erkennenden zum Erkannten – zusammenkommen, ohne aufeinander reduziert werden zu können (vgl. ebd., 151-156).

Deshalb übernimmt Yong das relationale Muster von Kant, weitet es aber zusätzlich aus: Er bringt die Einbildungskraft nicht nur mit dem Verstand und den Sinnen in Verbindung, sondern – der pfingstlichen Weltsicht entsprechend¹⁶⁰ – auch mit den Affekten, der Moral und dem Spirituellen. Auf der produktiven Seite wird sie somit zum integrativen Element eines ganzheitlichen Denkens, das als eine „cognitive, moral, affective, and spiritual“¹⁶¹ Tätigkeit aufgefasst wird. Auf der reproduktiven Seite zeichne sich die Einbildungskraft entsprechend dadurch aus, dass sie fähig sei, „to take into account the values to be found in the world“¹⁶², welche Yong Neville folgend entgegen der modernen Trennung von *fact/value* – ebenso wie die oben bereits erwähnten Gesetze – realistisch auffasst.¹⁶³

Indem die Einbildungskraft so breit verstanden wird, wird sie letztlich zur grundlegenden menschlichen Fähigkeit, durch welche die Lebenswelt in ihrer Gesamtheit mit ihren Möglichkeiten, Zielen und Grenzen erkannt und geschaffen wird. Dies macht nach Yong ihren religiösen Charakter aus: „The imagination is responsible for casting the spectrum of worldly possibilities ranging from the mundane to that which is of ultimate, and thereby religious, concern.“¹⁶⁴

b) Pneumatologische Imagination

Wie soeben dargelegt worden ist, zeichnet sich die Einbildungskraft Yong zufolge durch ihren relationalen (Verbindung von reproduktiver und produktiver Funktion), integrativen (Verbindung des Kognitiven, Affektiven, Moralischen und Spirituellen im menschlichen Denken) und normativen (Ermöglichung der Erkenntnis der in der Welt vorfindlichen Werte und Normen) Charakter aus. Dieses weitgefasste Verständnis macht deutlich, weshalb die Einbildungskraft für eine solche Sichtweise religiös bedeutsam ist: Ihr umfassender Horizont macht sie zur Instanz für den *ultimate concern* bzw. zur menschlichen Empfangsstelle für göttliche Offenbarung.¹⁶⁵

Dieses Verständnis der Einbildungskraft gilt es nach Yong pneumatologisch noch stärker zuzuspitzen (das Resultat daraus wird dann *pneumatologische Imagination* genannt), indem „certain primordial pneumatic experiences and their ‚root metaphors‘“¹⁶⁶ untersucht werden, aus denen weitere Rückschlüsse auf die Vorstellungskraft gezogen werden sollen.

Die erste Metapher für die pfingstliche Erfahrung des Geistes, aus der Yong Rückschlüsse auf die Einbildungskraft ziehen will, ist *power* und bekräftigt nochmals, was bereits über den relationalen Charakter der Einbildungskraft gesagt worden ist. Gottes Geist wird nach Yong – wie schon ausgeführt – als *dynamis* erfahren, als wirksame Kraft, Aktivität oder Energie. Diese Metapher weist Yong zufolge auf eine Dimension der dynamischen Gerichtetheit der Wirklichkeit („vectors of laws or habits“¹⁶⁷) hin: Dieser Auffassung zufolge ist nichts vollkommen stabil, sondern alles befindet sich in einem komplexen Kraftfeld in dynamischem Zusammenspiel mit Gegenständen, die Kraft ausüben und solchen, auf die sich die Kraft auswirkt – was Yong im Rahmen seiner Metaphysik als Dimension des Spirituellen (neben Qualität und Partikularität) bezeichnet hat. Dass Gottes Geist als *power* erfahren werden kann, bedeutet für die pneumatologische Imagination, dass sie im Stande ist, „the diversity of powers at work in the world“¹⁶⁸ wahrzunehmen (reproduktive Seite). Dass *power* aber nicht

¹⁶⁰ Vgl. Oliverio, „The One and the Many“, 50: „Pentecostalism has provided a way of sensing the spiritual and the moral, and allowing for an alternative way of life, in the face of the problems of late modernity.“

¹⁶¹ Yong, *Spirit-Word-Community*, 130.

¹⁶² Ebd., 131.

¹⁶³ Vgl. ebd., 130-132.

¹⁶⁴ Ebd., 145.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 142f.

¹⁶⁶ Ebd., 133.

¹⁶⁷ Ebd., 135.

¹⁶⁸ Ebd.

nur in der externen Welt am Wirken ist, sondern auch am Erkennenden und durch ihn selbst ausgeübt werden kann, deckt sich mit der pfingstlichen Erfahrung der Bevollmächtigung durch den Geist, die den Menschen zu selbstverantwortetem Handeln freisetzt. In Bezug auf die Vorstellungskraft wird dadurch auf ihre produktive und handlungsleitende Seite hingewiesen, die mit der reproduktiven verbunden ist. Yongs pneumatologische Imagination steht also für die Empfänglichkeit der Einbildungskraft für die spirituelle Dimension der Wirklichkeit und zugleich umgekehrt für ihren Einfluss auf diese Dimension durch ihre handlungsleitende Funktion.¹⁶⁹

Eine weitere zentrale Metapher für die pfingstliche Erfahrung des Geistes bei Yong ist *Wind*. Sie spezifiziert das mit *power* Dargestellte noch weiter und hebt die normative Seite der Einbildungskraft hervor. Weil *Wind* in biblischen Texten sowohl als Ausdruck für das Wirken von Gottes Geist (Joh 3,8) als auch für Verwirrung und Zweifel (Eph 4,14 und Jak 1,6) verwendet werden kann, weist die Ambiguität dieser Metapher nach Yong auf die verschiedenen Richtungsmöglichkeiten der „interpersonal and interrelational forces that inspire, propel, and, in some cases, haunt the universe“¹⁷⁰. Die pfingstliche Erfahrung erkennt also nicht nur eine Vielzahl von Kräften am Werk, sondern sie wertet diese Kräfte auch, indem sie bei den Dingen auf „the complexity of their driving habits, dispositions and tendencies“¹⁷¹ achtet und in dieser Komplexität das Wirken des göttlichen Geistes von dem der anderen Geister zu unterscheiden sucht. Daraus erwächst nach Yong die Normativität, sich dem einen auszusetzen und dem anderen zu widerstehen. Die pneumatologische Imagination steht also für die Fähigkeit zur Unterscheidung der verschiedenen Kräfte, welche die spirituelle Dimension der Wirklichkeit ausmachen, und entsprechend für die Normativität solcher Erkenntnis für das Verhalten des Erkennenden.¹⁷²

Mit der letzten Metapher spitzt Yong den integrativen Aspekt der Einbildungskraft christologisch zu. In der pfingstlichen Erfahrung lenkt der Geist die Aufmerksamkeit nicht auf sich selbst, sondern verweist den Betroffenen auf Christus und bewegt ihn so in Richtung von Gottes Reich. Die pneumatologische Imagination erkennt nach Yong also das Wirken verschiedener Geister, vermag diese zu unterscheiden, führt zum Widerstand gegenüber den falschen Geistern und zur Öffnung für Gottes Geist, der die Aufmerksamkeit auf Christus lenkt. Durch diese Hinwendung des Erkennenden zu Christus werde die Einbildungskraft und das mit ihr Verbundene (Kognition, Gefühle, Moral, Spiritualität) selbst in Christi Bild verwandelt, was zu einem ganzheitlicheren und der Welt besser entsprechenden Handeln befähigt und nach Yong letztlich in Gottes Reich sein Ziel findet.¹⁷³

Die pneumatologische Imagination ist Yongs Versuch, die Einbildungskraft so zu bestimmen, dass sie die Erkenntnis der Wirklichkeit ermöglicht, die Yong ausgehend von der pfingstlichen Erfahrung in seiner Fundamentalpneumatologie beschrieben hat. Offen ist dabei aber, ob eine solche Epistemologie bzw. gewonnene Erkenntnisse innerhalb eines solchen Rahmens auch für Nicht-Pfingstler eine Bedeutung haben können. Da Yong – wie bereits erwähnt – mit seinem Vorschlag auf universale Anwendbarkeit zielt, kann er sich dieser Frage nicht entziehen. Im Folgenden soll deshalb diese Anwendbarkeit in zweifacher Hinsicht untersucht werden: Erstens wird dargelegt, wie Yong die Wahrheit (intellektuelle Normativität) von Erkenntnissen im Rahmen der pneumatologischen Imagination bestimmt und zweitens, wie er die ästhetische, moralische und religiöse Normativität von solchen Erkenntnissen darlegt.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 134-136.

¹⁷⁰ Ebd., 139.

¹⁷¹ Ebd., 140.

¹⁷² Vgl. ebd., 139f.

¹⁷³ Vgl. ebd., 137.

2.3.2. Einbildungskraft und Wahrheit

a) Wahrheit

Da Yong für seine Epistemologie bei einem Verständnis der Einbildungskraft ansetzt, das durch spezifisch pfingstliche Erfahrungen und Darstellungen des Geistes geprägt ist, die nur von bestimmten Personen geteilt werden, scheint es aufgrund des partikularen Ausgangspunktes am einfachsten – wenn man überhaupt mit dem Begriff *Wahrheit* operieren will – Wahrheit nach der Kohärenztheorie zu bestimmen. Dies würde bedeuten, dass eine Aussage als wahr bezeichnet werden kann, wenn sie mit allen anderen Aussagen der entsprechenden Person oder Gruppe in Einklang zu bringen ist, wobei im besten Fall das daraus entstehende Netz der Aussagen alles umfasst, was wirklich und was möglich ist.¹⁷⁴ Dieser Wahrheitsbegriff erlaubt es, von partikularen Voraussetzungen – wie z.B. der pfingstlichen Erfahrung – auszugehen und trotzdem nach der Erkenntnis der umfassenden Wirklichkeit zu streben, ohne sich dabei notwendig in Widersprüche mit den Aussagen anderer Personen oder Gruppen zu verwickeln, die denselben Versuch von anderen Ausgangspunkten – z.B. von einem naturalistischen Weltbild – aus machen und zu anderen Resultaten kommen. Ein solcher Wahrheitsbegriff nimmt also den Umstand ernst, dass jedes Streben nach Erkenntnis immer schon bestimmt ist durch einen vorgegebenen Horizont, in welchem die Frage überhaupt erst auftaucht, in dem die Mittel zur Erforschung bereitgestellt werden und sich der Erkenntnisvorgang vollzieht: Während die Theologie ihren Horizont z.B. als Schöpfung bestimmen könnte, würde die Reflexion einer nicht-religiösen Weltsicht z.B. eine naturalistisch aufgefasste Welt als ihren Horizont deklarieren. Da es keine voraussetzungslose Erkenntnis gibt und bestimmte Aussagen scheinbar nur in einem ganz bestimmten Kontext sinnvoll sind, könnte man die Kohärenztheorie für Yongs Unterfangen wohl als die am einfachsten zu verwendende Grundlage erachten.¹⁷⁵

Doch wie oben bereits erwähnt, zielt Yong nicht nur auf ein bestimmtes Verständnis der gesamten Wirklichkeit, sondern auch auf universale Anwendbarkeit der entsprechenden Aussagen.¹⁷⁶ Da die Wahrheit einer Aussage nach ihm also nicht nur durch ihr Verhältnis zum beschränkten Horizont der betreffenden Person oder Gruppe definiert wird, sondern universale Gültigkeit beansprucht, bestimmt Yong *Wahrheit* im Sinne der Korrespondenztheorie, d.h. durch das Verhältnis einer Aussage zur „external reality as distinct from knowing selves“, welche als „prior to and independent of human engagement, knowledge, and linguistic expression“¹⁷⁷ aufzufassen sei – wie es seinem kritischen metaphysischen Realismus entspricht. Das heisst – anhand der obigen Beispiele ausgedrückt –, dass für Yong sowohl dem Begriff *Schöpfung* als auch dem Begriff *Natur* dieselbe eine, allumfassende Wirklichkeit zugrunde liegt, sodass er beide Begriffe z.T. synonym gebrauchen kann.¹⁷⁸ Fällt er damit hinter die Erkenntnis des stets vorhandenen Horizonts zurück, welche die Kohärenztheorie als Ausgangspunkt nimmt?

¹⁷⁴ Vgl. z.B. Richard L. Kirkham, Art. „Truth, coherence theory of“, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998); (15.10.2015, <https://www.rep.routledge.com/articles/truth-coherence-theory-of>).

¹⁷⁵ So argumentiert nach Yong die postliberale Kritik, die er v.a. durch Lindbeck und seinen Bezug auf Wittgenstein repräsentiert sieht, gegenüber religiösen Universalitätsansprüchen (vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 66f).

¹⁷⁶ Vgl. z.B. Yong, *Spirit-Word-Community*, 173; idem, *Beyond the Impasse*, 66.

¹⁷⁷ Yong, *Spirit-Word-Community*, 167.

¹⁷⁸ Explizit macht er dies allerdings erst später in Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 268 Anm. 1. In *The Spirit of Creation* bleibt er bei der grossen Nähe und Verbundenheit der Begriffe, ordnet sie aber doch zwei verschiedenen Sprachspielen zu: „Whereas the concept of ‚nature‘ has a more or less philosophical pedigree that contrasts with grace [...] the idea of ‚creation‘ is inherently biblical and therefore distinctively theological“ (Yong, *The Spirit of Creation*, 17).

Es ist für Yong wichtig, zwischen der Definition von *Wahrheit* und ihren Kriterien bzw. der Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen zu unterscheiden. Um eine universale Gültigkeit von Aussagen überhaupt zu ermöglichen, greift er auf die Korrespondenztheorie zurück¹⁷⁹: Eine Aussage ist wahr, wenn sie – unabhängig vom eigenen Horizont – der externen Wirklichkeit entspricht, die nach ihm eine einzige ist. Doch der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit und ihre Rechtfertigung sind auch für Yong nicht unabhängig vom eigenen Horizont. D.h. er definiert Wahrheit anhand der Korrespondenztheorie, rechtfertigt Wahrheitsansprüche aber anhand der Kohärenztheorie, deren Anwendung er als semiotischen Prozess bestimmt. Damit kann er den Aspekt der erst durch den Kontext gegebenen Bedeutung einer Aussage miteinbeziehen.¹⁸⁰ Wahrheitsansprüche (selbst für den eigenen Kontext so grundlegende Überzeugungen wie die religiösen) müssen sich folglich der öffentlichen Kritik unterziehen, sodass die Anerkennung ihres Anspruchs letztlich stets vorläufig, bzw. Ziel und nicht Ausgangspunkt der Erkenntnis ist.¹⁸¹

Doch die Frage nach der Wahrheit reicht für Yong noch weiter.

My limited objective is to develop a robust theory of truth that includes a pneumatological component whereby truth is not an abstract relation between a proposition and certain facts or states of affairs, but is a personal, affective, existential and embodied relation whereby to know the truth both implicitly and explicitly demands and, in some sense, brings about conformity of life to it.¹⁸²

Yong definiert also nicht nur *Wahrheit* unabhängig vom menschlichen Horizont und setzt nicht nur die Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs und seine Bedeutung ins Verhältnis zum vorgegebenen Horizont, sondern er stellt – wenn man so will – diesen Horizont selbst ins Verhältnis zur Erkenntnis der Wahrheit: Die Wahrheit zu erkennen führt zur Anpassung des Lebens an sie. Dies versucht Yong anhand von Peirces Pragmatismus darzulegen, der ebenso von einem Realismus ausgeht und gleichzeitig den vorgegebenen Horizont des Forschers berücksichtigt. In seinem berühmten Aufsatz „The Fixation of Belief“ umschreibt Peirce die grundlegende Hypothese der wissenschaftlichen Methode wie folgt:

There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion.¹⁸³

Wahrheit ist nach Peirce also eine Übereinstimmung unseres Denkens damit, „how things really and truly are“¹⁸⁴ – und dies unabhängig davon, ob die Erkenntnis der Wahrheit jemals erreicht wird, solange sie nur als Grund zur „cheerful hope that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to each question to which they apply it“¹⁸⁵ dienen kann.

¹⁷⁹ Diese Kombination von propositionalem Wahrheitsbegriff mit universaler Gültigkeit findet sich auch bei Peirce, der Wahrheit sowohl propositional (vgl. z.B. Charles S. Peirce, „Truth“ (1906), CP 5.549-573), wie auch als zu erwartender Konsens der Forscher bestimmt (vgl. z.B. Charles S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear“ [1878], CP 5.388-410, 407).

¹⁸⁰ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 169.

¹⁸¹ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 67.

¹⁸² Yong, *Spirit-Word-Community*, 175.

¹⁸³ Charles S. Peirce, „The Fixation of Belief“ (1877), CP 5.358-387, 384.

¹⁸⁴ Vgl. auch Charles S. Peirce, „Truth“ (1906), CP 5.549-573.

¹⁸⁵ Charles S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear“ (1878), CP 5.388-410, 407.

Den von der Definition der Wahrheit zu unterscheidenden Prozess der Wahrheitsfindung beschreibt Peirce als Übergang von *doubt* zu *belief*¹⁸⁶: Die Forschung wird nach seiner Sicht angestoßen durch Irritation und Zweifel am bisherigen Wissen und zielt durch neuen Erkenntnisgewinn auf die Beruhigung des Zweifels bzw. die Auflösung der Irritation, bis wiederum auch diese neue Erkenntnis Irritation und Zweifel nicht mehr verhindern kann und die Weiterführung der Forschung nach sich zieht. Zudem – und das ist entscheidend für Yongs Wahrheitsbegriff – umfasst ein neuer Erkenntnisgewinn nach Peirce „the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a *habit*“¹⁸⁷. Neue Erkenntnis ist nach Peirce folglich nur dann neue Erkenntnis, wenn sie auch zu neuen Handlungsregeln führt, also nicht nur die externe Wirklichkeit erhellt, sondern auch den Erkennenden selbst bzw. sein Verhalten neu normiert. Im Rahmen von Yongs Fundamentalpneumatologie und seiner pneumatologischen Imagination könnte dieser Aspekt des Erkenntnisgewinns auch als Heiligung bezeichnet werden: „truth is that which is transformative and directive toward eschatological fulfillment“¹⁸⁸.

Wahrheit ist nach Yong also die allgemeingültige Entsprechung zwischen einer ganzheitlich in das Leben eingebetteten Aussage und der davon nicht abhängigen von Gott geschaffenen Realität. Eine Aussage kann nach ihm somit nur entweder wahr oder nicht wahr sein. Die Erkenntnis der Wahrheit oder Rechtfertigung einer Aussage dagegen vollzieht sich nach Yong in einem kontinuierlichen Prozess der Annäherung des gesamten Lebens an die von Gott geschaffene Wirklichkeit und steht aufgrund der menschlichen Beschränkungen¹⁸⁹ letztlich jedoch unter eschatologischem Vorbehalt, was dazu führt, dass vermeintlich erkannte Wahrheit – dazu zählt Yong auch die christliche Verkündigung – stets kritisierbar bleibt. Wie ein solcher Erkenntnisgewinn auf der Grundlage der oben entfalteten pneumatologischen Imagination nach Yong zu denken ist, soll im Folgenden vorgestellt werden.

b) Wahrheitsfindung

Wahrheitsfindung unterscheidet sich von Wahrheit Yong zufolge also dadurch, dass Wahrheit dialektisch als Korrespondenz zwischen Aussage und externer Wirklichkeit aufzufassen sei, während Wahrheitsfindung ein trialektischer Prozess sei. Diesen Prozess bestimmt Yong durch die drei Kategorien *Spirit*, *Word* und *Community*.

Interpretation can be said to be an intentional, teleological and transformative activity. It can be said to aspire to engage an other while enabling the other to retain its integrity and autonomy. And, it can be said to be communally defining as well as communally engaging. Herein lies the basic triadic structure – what I call Spirit, Word and Community.¹⁹⁰

Auch diese Kategorien stammen aus Yongs Auseinandersetzung mit Peirce. *Spirit* weist auf Peirces pragmatische Maxime¹⁹¹ hin, welche *Bedeutung* in Bezug auf die praktischen Konsequenzen einer Erkenntnis bestimmt und Wahrheitsfindung somit als Unternehmen zur Transformation des forschenden Subjekts definiert. Zudem verweist *Spirit* darauf hin, dass – vor dem Hintergrund der oben dargelegten Relationalität des Geistes – Erkenntnis stets vermittelt ist, die Erkenntnis eines Objekts

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 394-400.

¹⁸⁷ Ebd., 397.

¹⁸⁸ Yong, *Spirit-Word-Community*, 175.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 175-184.

¹⁹⁰ Ebd., 163.

¹⁹¹ Vgl. z.B. Peirce, *CP* 5.2 u.v.m.

durch ein Subjekt sich also immer unter Einbezug von Zeichen vollzieht, womit auch ein Hinweis auf Peirces Semiotik gemacht ist.¹⁹²

Word dagegen verweist auf den kritischen Realismus von Peirce und seine Kategorie der *Secondness*: Erkenntnis vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit einem Objekt, das eine vom Forschenden unabhängige Wirklichkeit hat, die auch durch seine Erforschung nicht vollständig aufgelöst wird.

Community folgt aus der Unterscheidung von Wahrheit und Wahrheitsfindung: Weil die Forschenden stets von einem bestimmten Horizont ausgehen und ihre Erkenntnis auf diesen Horizont bezogen ist, Wahrheit dagegen unabhängig von den verschiedenen Horizonten definiert wird, erfordert die Erkenntnis der Wahrheit eine letztlich unendliche Forschergemeinschaft – wie bereits bei Peirce zu lesen ist:

The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge.¹⁹³

Dieser trialektische Prozess eines Subjekts, das sich mithilfe von Zeichen und eingebettet in eine stets wachsende Gemeinschaft mit anderen Forschern mit einem von ihm unabhängigen Objekt auseinandersetzt, bewegt sich im fortwährenden Wechsel zwischen Zweifel und Überzeugung von vager in Richtung immer spezifischerer Erkenntnis. Zugespißt durch die pneumatologische Imagination bekommt dieser Prozess Yong zufolge zusätzlich „a qualitative dimension“¹⁹⁴, indem der Erkenntnisgewinn mit der Transformation des Erkennenden ins Abbild Jesu durch die Kraft des Geistes gleichgesetzt wird, was sich Yong zufolge dadurch auszeichnet, dass das Subjekt nicht nur die „Oberfläche“ der Objekte, sondern auch „the legal, habitual, and dispositional aspects of reality – the internal aspects of things, if you will“¹⁹⁵ (d.h. die spirituelle Dimension) – erkennt und sein Verhalten durch diese Erkenntnis normieren lässt.

Die Wahrheitsansprüche von Aussagen auf der Grundlage der pneumatologischen Imagination (z.B. dass die vollkommene Erkenntnis der Wirklichkeit der Erkenntnis Jesu [gen.subj.] entspricht) entstammen Yong zufolge also einem partikularen Horizont. Doch indem sie einer immer grösseren Gemeinschaft zugänglich gemacht, deren Kritik ausgesetzt und entsprechend angepasst werden¹⁹⁶, kann nach Yong eine immer breiter verankerte Erkenntnis der Wirklichkeit gewonnen werden. Grundlage für dieses Streben ist die durch einen kritischen Realismus gewonnene Überzeugung, dass (zumindest theoretisch) der Wirklichkeit korrespondierende Aussagen gemacht werden können.

Such scandalous and appalling (for some postmoderns) discourse proceeds here from a cautious optimism regarding the possibility of a universal rationality and grammar.¹⁹⁷

¹⁹² Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 161.

¹⁹³ Charles S. Peirce, „Some Consequences of Four Incapacities“ (1868), *CP* 5.264-317, 311.

¹⁹⁴ Yong, *Spirit-Word-Community*, 160.

¹⁹⁵ Ebd., 183.

¹⁹⁶ Es ist bezeichnend für Yongs Ansatz, dass er auch mit der Möglichkeit der Aufgabe von eigenen Glaubensüberzeugungen oder gar der Konversion rechnet (vgl. ebd., 304; und Yong, „A P[ne]umatological Paradigm for Christian Mission“, 64-66).

¹⁹⁷ Amos Yong, „On Divine Presence and Divine Agency. Toward a Foundational Pneumatology,“ *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3/2 (2000): 167-188, 175.

2.3.3. Einbildungskraft und Normativität

Yong geht mit Peirce davon aus, dass neue Forschung durch Zweifel am bisherigen Wissen angestoßen wird und das Ziel verfolgt, der Wirklichkeit durch neue Erkenntnis besser entsprechen zu können (d.h. bei Peirce präzisere Vorhersagen zu machen). Aus der damit verbundenen Auffassung, dass neuer Erkenntnisgewinn zu einem neuen Verhalten führt¹⁹⁸, leitet Yong ab, dass Erkenntnis stets auch eine normative Dimension hat, indem sie das Verhalten des Erkennenden neu bestimmt und fortan leitet.¹⁹⁹

Diese sehr spezifische Normativität der Erkenntnis²⁰⁰ weitet Yong aus. In einem ersten Schritt führt er Normen auf Werte zurück: „To talk about norms is to talk about values“²⁰¹. In einem zweiten Schritt geht er bei seinem Wirklichkeitsverständnis – wie auch weiter oben bereits darauf hingewiesen – mit Nevilles *Axiology of Thinking* hinter die *fact/value*-Trennung zurück und nimmt bestimmte Werte in der Welt als gegeben an. *Der Wirklichkeit besser zu entsprechen* bekommt dadurch eine viel umfassendere Bedeutung als „präzisere Vorhersagen machen“. Die Normativität der Erkenntnis bekommt damit eine ästhetische, moralische und letztlich eine religiöse Dimension.

a) Normativität des unendlich Komplexen: ästhetische Dimension

In Anlehnung an Neville definiert Yong Dinge als „harmonies of essential and conditional features“²⁰². Entscheidend ist für ihn vor allem der Begriff *Harmonie*. Er bestimmt ein Ding als ein Ganzes, das aus Komponenten besteht, die in ihm durch eine bestimmte Ordnung miteinander verbunden worden sind. Jede Komponente dieses Dings kann wiederum als ein eigenes Ding betrachtet werden und umgekehrt jedes Ding als Komponente eines ihm übergeordneten Dings. Daraus folgt ein unendliches Netz von Dingen und ihren Komponenten. Da die Anordnung jedes Dings nicht vollständig vorgegeben ist, sondern zu einem gewissen Grad variieren kann, ist auch die in einem Ding verwirklichte Harmonie variabel. Betrachtet man diese Harmonie als nicht wertneutral, dann kann der Wert eines Dings in Nevilles Worten durch „its form, the complex possibility it realizes, which combines its components in certain ways“²⁰³ bestimmt werden.²⁰⁴

Daraus folgert Yong zwei grundlegende Möglichkeiten, den Wert eines Dings zu bestimmen: Insofern das Ding als Teil einer mehr oder weniger harmonischen Ordnung mit anderen Dingen verbunden ist, kann sein Wert durch seine Bedeutung für die anderen Dinge bestimmt werden. Zusätzlich zu dieser eher vertrauten Bestimmung des Werts von Dingen spricht Yong mit Neville den Dingen auch einen singulären, intrinsischen Wert zu. Insofern die Dinge selbst Anordnungen von letztlich unendlich vielen Komponenten sind, seien sie einzigartige Harmonien, deren Komplexität eine vollkommene Erkenntnis verunmögliche. Diese einzigartige Harmonie und unendliche Komplexität jedes einzelnen Dings machen folglich seinen einzigartigen (ästhetischen) Wert aus. Indem die pneumatologisch zugespitzte Imagination, der Widerständigkeit des Anderen und somit seiner Einzigartigkeit so

¹⁹⁸ Vgl. dazu die oben erwähnte pragmatistische Maxime, die besagt, dass die Bedeutung eines Begriffs seine praktische Konsequenz ist.

¹⁹⁹ Yong, *Spirit-Word-Community*, 185.

²⁰⁰ Vgl. z.B. Peirces Aussage: „Logical goodness and badness, which we shall find is simply the distinction of *Truth* and *Falsity* in general, amounts, in the last analysis, to nothing but a particular application of the more general distinction of Moral Goodness and Badness, or Righteousness and Wickedness (Charles S. Peirce, „Lectures on Pragmatism“ [1903], CP 5.14-212, 108).

²⁰¹ Yong, *Spirit-Word-Community*, 186.

²⁰² Ebd., 195.

²⁰³ Robert C. Neville, *Normative Cultures*, Albany 1995, 117.

²⁰⁴ Vgl. auch Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 108.

viel Gewicht gibt, ist sie nach Yong für die Erkenntnis des ästhetischen Werts der Dinge besonders geeignet.²⁰⁵

Aus dem so bestimmten ästhetischen Wert leitet Yong dann in einem zweiten Schritt die normative Konsequenz daraus ab: Die Erkenntnis des Werts eines Dings aufgrund seiner Einzigartigkeit und Komplexität, die unsere Erkenntnisfähigkeit übersteigt, erfordert nach Yong die *Anerkennung* dieser Einzigartigkeit und des unendlichen Werts dieses Dings²⁰⁶ – da ein solcher Umgang der Wirklichkeit besser entspreche, als die Nicht-Anerkennung dieses erkannten Werts.

b) Normativität des radikal Anderen: moralische Dimension

Über den durch eine pneumatologisch zugespitzte Imagination zu erfassenden ästhetischen Wert hinaus, der das Verhalten des Erkennenden zu normieren vermag, will Yong zudem aufzeigen, dass ein menschliches Gegenüber uns auch moralisch verpflichtet. Dazu greift er auf Emmanuel Lévinas, einen französischen Philosophen und jüdischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts zurück. Zu ihm lassen sich verschiedene Verbindungslinien vom bisher Dargelegten ziehen. Lévinas entfaltet z.B. in seinem frühen Werk *Totalität und Unendlichkeit*²⁰⁷ eine Philosophie, die sich als Gegensatz zur bisherigen abendländischen Philosophie versteht. Letztere ist nach ihm dadurch charakterisiert, dass sie in der Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt entweder die Vorherrschaft des Subjekts voraussetzt oder als Ontologie ihr Verhältnis auf eine „unpersönliche Beziehung in einer universalen Ordnung“²⁰⁸ – dem Sein – zurückführt, was letztlich wieder zur Reduktion des Objekts auf das Subjekt geführt habe.²⁰⁹ Dies bezeichnet er mit dem Begriff *Totalität*, wogegen Lévinas sich richtet. Anstelle der Ontologie, die bei der Frage nach dem Sein ansetzt, soll bei Lévinas die Metaphysik, die bei der Frage nach dem Seienden ansetzt, als Ausgangspunkt dienen.²¹⁰ Nicht die Gemeinsamkeit, die durch das Sein gestiftet wird, sondern die Transzendenz oder Exteriorität, d.h. die radikale Andersheit des Anderen (ehemals Objekt) gegenüber dem Selben (ehemals Subjekt) soll die Grundlage der Erkenntnis sein:

Das Streben nach der radikalen Exteriorität, das wir aus diesem Grunde Metaphysik nennen, die Achtung vor jener metaphysischen Exteriorität, die man vor allem „sein lassen“ muss – konstituiert die Wahrheit.²¹¹

Ausgehend von dieser Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen entfaltet Lévinas in der Folge, wie auf dieser Grundlage trotzdem eine Beziehung zwischen beiden möglich ist. Hier scheint eine Parallele zu Yong zu bestehen, der eine Metaphysik entwickelt, die sich durch eine Relationalität auszeichnet, bei der Verschiedene nicht vereinheitlicht, sondern in ihrer Verschiedenheit in konstanter Dialektik miteinander verbunden sind.

Nach Lévinas kommt diese Beziehung in der Rede von Angesicht zu Angesicht zustande, weil die Sprache eine Verbindung stiftet, wo vorher keine Gemeinsamkeit war.²¹² Während Erkenntnis – verstanden als Enthüllung des Objekts durch das Subjekt – stets Erkenntnis in Bezug auf den Horizont des erkennenden Subjekts ist und deshalb das erkannte Objekt auf jenes reduziere, besteht die ge-

²⁰⁵ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 197f.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 198.

²⁰⁷ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961). Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg 1987.

²⁰⁸ Ebd., 121.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 51.

²¹⁰ Vgl. ebd., 58.

²¹¹ Ebd., 32.

²¹² Vgl. ebd., 100.

suchte Beziehung nach Lévinas darin, dass die Bewegung geradezu umgekehrt vom Anderen ausgeht, indem der Andere sich selbst ausdrückt oder offenbart²¹³ und dadurch zum Meister des Selben wird.²¹⁴ Die so erreichte Umkehrung der Begegnung durch die bewusste Selbstoffenbarung des Anderen hat nach Lévinas weitreichende Konsequenzen. Die bewusste Selbstoffenbarung widersetzt sich nicht nur der faktischen Reduktion des Objekts auf das Subjekt mit seinem eigenen Horizont, sondern stelle die prinzipielle Fähigkeit des Selben infrage, den Anderen auf sich selbst zurückzuführen.²¹⁵ Das gibt dieser Begegnung in doppelter Hinsicht eine ethische Dimension: Zum einen verlange sie Gerechtigkeit in Form von Anerkennung der Herrschaft des Anderen²¹⁶ – ganz ähnlich wie Yong oben aus der Erkenntnis des Werts eines Dings die Forderung zur Anerkennung desselben ableitete. Zum andern sei die Blöße, die sich der andere durch seine Offenbarung gibt, als Anruf an die Güte des Selben zu verstehen.²¹⁷ Die so dargelegte ethische Dimension der menschlichen Beziehung, die nach Lévinas gar Grundlage für die Wahrheit ist²¹⁸, scheint sich sehr gut mit Yongs Anliegen verbinden zu lassen, eine Epistemologie zu entfalten, bei der die Widerständigkeit des Anderen gewahrt bleibt und die Erkenntnis den Erkennenden nicht nur intellektuell, sondern auch moralisch in Pflicht nimmt.

Schwieriger wird der Bezug auf Lévinas, sobald Gott ins Blickfeld einer solchen Beziehung kommt. Lévinas versucht, die Andersheit mithilfe der Idee des Unendlichen als Transzendenz zu denken, wobei jegliche Teilhabe an einem gemeinsam Geteilten aufgegeben wird.²¹⁹ Unternimmt man es, in diesem Rahmen Gott zu denken, besteht für Lévinas die Gefahr, wieder in das Partizipationschema und damit in eine „göttliche [...] Totalität“²²⁰ zurückzufallen. Bei Yong lässt sich tatsächlich fragen, ob er dieser Gefahr erliegt, wenn er schreibt:

Might it not be said that what Levinas calls proximity is what Christians call the Spirit [...]? [...] From the perspective of the pneumatological imagination, is it not precisely the worship of God in Spirit and in truth by which self and other are brought into relationship, obligation, and *koinonia*?²²¹

Die Folge daraus wäre, dass die Begegnung mit dem Anderen bestimmt würde durch ein jeder Begegnung zugrunde liegendes Verhältnis zu Gott, weshalb das Antlitz des Anderen seinen Anspruch auf das Selbe zu verlieren schiene und wieder reduziert werden könnte auf das erkennende Subjekt und dessen eigenes Verhältnis zu Gott. Für Yong würde dies bedeuten, dass die von ihm darzustellen versuchte normative Dimension der Erkenntnis verloren ginge.

Yongs freizügige oder vielleicht eher suchende Wortwahl führt manchmal durchaus zu Sätzen, die – oberflächlich betrachtet – als Beleg für seinen Rückfall in eine göttliche Totalität und somit in einen Widerspruch zu seinem Bezug auf Lévinas verwendet werden könnten. Dagegen sollte m.E. jedoch seine immer wieder bekundete Absicht als Ausgangspunkt genommen werden, eine Epistemologie zu entwickeln, die der Reduktion des einen auf das andere entgegen soll. Mit diesem Ziel versucht er durch seine pneumatologisch entfaltete Theologie Gott trinitarisch so zu denken, dass der Geist als Band der Liebe eine Art von Einheit zwischen Vater und Sohn stiftet, durch die gerade

²¹³ Vgl. ebd., 87.

²¹⁴ Vgl. ebd., 142-144.

²¹⁵ Vgl. ebd., 51.

²¹⁶ Vgl. ebd., 97.

²¹⁷ Vgl. ebd., 288.

²¹⁸ Vgl. ebd., 141.

²¹⁹ Vgl. ebd., 75f.

²²⁰ Ebd., 66.

²²¹ Ebd., 192.

ein solcher Rückfall in eine Totalität vermieden wird. Derselbe Geist ist nach ihm – wie schon ausführlicher dargelegt worden ist – entsprechend auch das Bindeglied zwischen den Menschen. Es verbindet sie miteinander, gleichzeitig wahrt es aber die radikale Andersheit oder Exteriorität des Anderen, was die Begegnung mit dem Anderen trotz, bzw. wegen der pneumatologisch gestifteten Gemeinschaft zu einem das Selbe moralisch verpflichtenden Ereignis macht.

c) Normativität der Schöpfung: religiöse Dimension

Der Begegnung mit dem Anderen kommt nach Yong über die moralische auch eine religiöse Dimension zu: Im Antlitz des Anderen manifestiert sich nicht „nur“ der Andere als Meister des Selben, sondern zugleich Gott. Ebenso manifestiert sich Gott Yong zufolge in den unendlich komplexen Dingen, also letztlich in der ganzen Welt, wenn sie als Schöpfung, als „extension, the repetition in time, of God’s eternal movement“²²² – d.h. trinitarisch begründet – verstanden wird. Hierbei ist erneut zu erwähnen, dass Yong auf der Basis seiner trinitarischen Fundamentalpneumatologie die religiöse Dimension der Welt nicht als Teil eines isolierten Sprachspiels betrachtet, das z.B. von einem naturalistischen Sprachspiel radikal verschieden ist, sondern als eine Dimension der einen allumfassenden Wirklichkeit, die für jedermann zugänglich ist. Diese Dimension versucht Yong in Anlehnung an Peirces Semiotik zu denken, indem er die ganze Welt als Zeichen auffasst: „Our interpretation of the world is our engagement with the glory of God.“²²³

Der Gedanke, dass die Welt als Zeichen auf Gott hinweist, ist nicht unproblematisch. Zum einen wird er mit der platonischen Tradition in Verbindung gebracht, wonach die Zeichenfunktion der Dinge in ihrer Partizipation an den Ideen begründet wird.²²⁴ Genau diese Tradition hat Lévinas aufgrund der damit erzeugten Totalisierung aber abgelehnt. Allerdings lässt sich fragen, ob eine trinitarisch begründete Zeichenfunktion eines Dings in Anlehnung an Peirces triadische Metaphysik tatsächlich der Totalisierung verfällt, da sie auf drei Kategorien beruht, von denen keine auf eine andere reduziert werden kann. Karl Rahner – dessen Aufsatz Yong in diesem Zusammenhang erwähnt – schreibt z.B.:

Der Blick auf die Trinität zeigt, dass dieses so begriffene „Eine“ von Einheit und Pluralität ein letztes ontologisches Datum ist, das nicht auf eine abstrakte, bloss scheinbar „höhere“ Einheit und Einfachheit reduziert, nicht in eine leere und tote Identität zurückgeführt werden darf. Es wäre eine theologische Häresie und muss darum auch ein ontologischer Nonsens sein, zu meinen, Gott wäre eigentlich noch „einfacher“ und darum noch vollkommener, wenn in ihm auch die Unterschiedenheit realer Art der Personen nicht existierte. Es gibt also eine Unterschiedenheit, die an sich eine „perfectio pura“ ist und die schon im ersten Ansatz eines theologischen Seinsverständnisses mitgedacht werden muss.²²⁵

Kann Gott tatsächlich als Einheit gedacht werden, ohne dass dabei seine Pluralität aufgehoben wird, dann scheint es auch möglich, mit Yong die „Ausdehnung seiner Bewegung in der Zeit“ in einem Verhältnis zu ihm zu denken, das durch die ontologisch so gestiftete Einheit zum einen die Zeichenfunktion der Welt begründet, zum anderen diese Einheit aber nicht auf Kosten der Pluralität behauptet.

²²² Yong, *Spirit-Word-Community*, 205.

²²³ Ebd. Vgl. auch Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 114. Damit knüpft er an Peirces Aussage in seinen Vorlesungen über Pragmatismus an: „I shall reply that the universe is a vast representamen, a great symbol of God’s purpose“ (CP 5.119).

²²⁴ So auch Rahner (vgl. z.B. Karl Rahner, „Zur Theologie des Symbols“, in: idem [Hg.], *Schriften zur Theologie, Bd. IV: Neuere Schriften*, Einsiedeln 1960, 275-311), auf den Yong in diesem Zusammenhang hinweist (vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 200-202).

²²⁵ Rahner, „Zur Theologie des Symbols“, 282.

Daraus entsteht aber eine zweite Problematik, die das Verhältnis zwischen den verschiedenen religiösen Zeichen betrifft: Wie verhalten sich z.B. *Welt* und *Heilige Schrift* oder *Lévinas* und *Jesus* als Zeichen für Gottes Herrlichkeit zueinander? Wenn die Welt und all ihre Dinge unendlich komplexe Harmonien sind und jeder Mensch ein absolut Anderer ist, so ist nach Yong alles in gewisser Weise ein Zeichen für Gottes Herrlichkeit. Dass der christliche Glaube aber nur Jesus und nicht Lévinas als vollkommene Offenbarung Gottes anerkennt, liegt Yong zufolge nicht in einer unterschiedlichen Erscheinungsart begründet: Beide haben Zeichenfunktion, d.h. Jesus bietet keine unmittelbare Gotteserkenntnis, sondern verweist als Zeichen auf Gott. Oder umgekehrt ausgedrückt: „Our experience of God is not qualitatively different from our experience of anything else.“²²⁶ Jesu Ausnahmestellung wird nach Yong deshalb allein durch die unverfügbare Inspiration des Geistes erkannt. Allerdings ist auch diese Inspiration für Yong kein unmittelbarer, von der Welt losgelöster Erkenntnisvorgang, sondern vollzieht sich in einem Prozess, der auf vermittelnde Zeichen angewiesen ist.²²⁷

Ähnlich verhält es sich mit dem ersten Begriffspaar: Yong lehnt sich hierbei an Jonathan Edwards und seine Rede von den zwei Büchern von Gottes Offenbarung – *Schrift* und *Natur*. Edwards argumentiert, dass aus der Schrift abgeleitet werden könne, dass die Natur als Zeichen für Gottes Herrlichkeit zu interpretieren sei. Das heisst für ihn, dass die Zeichenfunktion der Natur in der Zeichenfunktion der Schrift verankert ist und somit der Schrift der Primat zukommt. Da die Interpretation der Natur durch die Schrift selbst aber nicht vollständig geleistet wird, erhält das Buch der Natur und seine Interpretation entsprechend eine Eigenständigkeit gegenüber der Schrift. Yong wiederum schliesst daraus, dass eine „ongoing, dynamic, and eschatological hermeneutic“²²⁸ notwendig sei, welche der unendlichen Komplexität der zeichenhaften Natur bzw. der radikalen Andersheit des Anderen gerecht werden könne. Dafür – so Yongs Argumentation – ist eine pneumatologische Imagination besonders geeignet, die Peirces Drittheit, also die Regelmäßigkeit der Natur, und die pneumatologisch entfaltete Relationalität, welche Verbundenheit ohne Reduktion stiftet, in ihre Untersuchung miteinbezieht und diese Untersuchung konstant weiterführt.²²⁹

Yes, the pneumatological imagination leads us to the knowledge of God by pointing to Jesus. Yes, the same imagination also leads us to the knowledge of God through the ambiguities inherent in the faces of others, and in the book of nature. But, insofar as both avenues are traversed semiotically, accessing the meaning of Jesus, others, and the world itself are ongoing dynamic and unfinished acts of interpretation.²³⁰

Gottes Selbstoffenbarung wird nach Yong also – in Anlehnung an Peirce – nicht unmittelbar, sondern mittels Zeichen erkannt. Zeichenträger der Offenbarung kann nach ihm letztlich alles sein. Da Zeichen und Bezeichnetes sich voneinander unterscheiden und nur in gewisser Hinsicht miteinander verbunden sind, macht es ein solches Verständnis der Welt nach Yong erforderlich zu unterscheiden, inwiefern ein Ding Zeichen für Gottes Herrlichkeit ist und inwiefern es als Zeichen für anderes fungiert.

Die Rede von der religiösen Dimension der Erkenntnis weist also auf die Verbundenheit von Gott und Welt hin, die es ermöglicht, dass die Welt Zeichen von Gottes Selbstoffenbarung sein kann. Gleichzeitig drückt sie damit aber auch die Verschiedenheit von Gott und Welt aus, was eine Identifikation der Welt mit Gott verbietet und jedem Zeichen seine Endgültigkeit nimmt. Die Erkenntnis der religiösen Dimension der Welt nimmt den Erkennenden nach Yong folglich in die Pflicht, nicht beim

²²⁶ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 122.

²²⁷ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 207f.

²²⁸ Ebd., 204.

²²⁹ Vgl. ebd., 206.

²³⁰ Ebd., 213.

Zeichen stehen zu bleiben, sondern den Verweischarakter der Welt anzuerkennen und sich von ihr auf Gott hinweisen zu lassen.²³¹

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass Yong versucht, eine Epistemologie zu entfalten, die seiner triadischen Metaphysik gerecht zu werden vermag und auch von Nicht-Pfingstlern anerkannt werden kann. Deshalb bedarf v.a. die Erkenntnis der Dimension des Spirituellen besonderer Erklärung:

This is a dimension [sc. of experience] in which there is a heightened sense of truth, beauty, excellence, goodness and reality as it was and is meant to be.²³²

In seiner Metaphysik hat Yong die Dimension des Spirituellen in Anlehnung an Wicks Kraftfeld und Peirces Drittheit als dynamische, ordnende Kraft beschrieben, die zum einen auf die Dinge einwirkt und zum anderen durch diese Dinge selbst auch ausgeübt oder umgelenkt werden kann. Die Erkenntnis dieser Kraft vollzieht sich Yong zufolge in der Einbildungskraft. In ihr kommen die von außen herrührende Wirkung der Dinge auf die Wahrnehmung (reproduktive Seite) und die eigene Umprägung und Reaktion des Bewusstseins auf diese Wirkung (produktive Seite) zusammen, ohne ineinander aufzugehen. Dass dem durch die Einbildungskraft Erkannten auch tatsächlich eine „spirituelle“ Dimension innewohnt, versucht Yong durch den Ausweis der intellektuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen Normativität der Erkenntnis darzulegen: Erkenntnis – sei sie richtig oder falsch – wirkt sich normativ auf den Erkennenden und seine Verhaltensweise (*habit*) aus und gleichzeitig prägt seine Verhaltensweise seine Umwelt und seinen weiteren Erkenntnisgewinn – zum Besseren oder Schlechteren.

2.4. Theologische Interpretation (Hermeneutik)

Steckt man sich einen metaphysischen und epistemologischen Rahmen, wie er soeben präsentiert worden ist, dann lässt sich fragen, wie sich diese Ausgangslage auf den konkreten Akt der Interpretation auswirkt – womit die Hauptabsicht von Yongs *Spirit-Word-Community* und der vorliegenden ausführlichen Präsentation davon erreicht wird. Wie weiter oben im Rahmen der Wahrheitsfindung schon kurz erwähnt, entwickelt Yong seine Hermeneutik als Trialektik zwischen *Geist*, *Wort* und *Gemeinschaft*. Diese drei Kategorien sollen nun ausführlicher dargestellt und damit verschiedene bisherige Punkte miteinander verbunden und zusammengefasst werden.

2.4.1. Geist

Geist – so wurde erwähnt – steht bei Yong immer wieder für Relationalität: Innerhalb der Trinität ist der Geist das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Im Rahmen der Metaphysik stellt er als Drittheit die Verbindung zwischen Erst- und Zweitheit her. Und im Kontext der Epistemologie stiftet er die Nähe und Gemeinschaft des Erkennenden mit dem Erkannten. Diese Relationalität hat Yong dahingehend bestimmt, dass sie eine Verbindung von zwei Verschiedenen darstellt, ohne dadurch ihre Verschiedenheit aufzulösen, sondern sie in fortwährendem, dynamischem Zusammenspiel zu halten. Zusätzlich zur Relationalität lässt sich der Geist bei Yong durch die Metapher *dynamis* beschreiben. Gottes Geist ist der gesamten Schöpfung als Lebenskraft eingehaucht. Als Kraftfeld bleibt er ein konstant wirksamer Faktor der Wirklichkeit und eröffnet so die Möglichkeit der Entstehung von Neuem. Schliesslich ist der Geist für Yong die Grundlage und Ermöglichung der Erkenntnis der ganzheitlich verstandenen Wahrheit (Joh 16,13). Im Kontext der Hermeneutik bringt Yong das mit *Geist* Gemeinte

²³¹ Vgl. ebd., 213f.

²³² Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 122.

schliesslich in Zusammenhang mit dem Interpreten, dem Objekt der Interpretation, ihrem Kontext und so dem gesamten Prozess und seinem Ziel.

Yongs Bemühen um Ganzheitlichkeit entspricht, dass er den Interpreten nicht nur als kognitives Wesen auffasst, sondern zudem seine biologischen Voraussetzungen, wie auch seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt in seine Überlegungen miteinbezieht. Die hermeneutische Kategorie *Geist* weist bei der Betrachtung dieser Voraussetzungen auf ihre Veränderbarkeit hin: Die biologischen Voraussetzungen des erkennenden Menschen veränderten sich nicht nur im Verlaufe der Evolution, sondern auch in seiner persönlichen Entwicklungsgeschichte von der Zeugung bis zum Tod. Yong macht darauf aufmerksam, dass diese Veränderungen nicht vollständig determiniert sind, sondern durch Ausbildung und Einübung gezielt gesteuert werden können. Ebenso wandelt sich der Interpret mit der Veränderung seiner Umwelt: Die natürlichen Umstände, die Gesellschaft und das durch sie vermittelte Wissen stehen in einem konstanten Wandel und führen deshalb auch zu Veränderungen des Erkennenden selbst. Aus dem Erwähnten ergibt sich, dass neben dem Interpreten ebenso der Gegenstand seiner Interpretation wie auch ihr Kontext dem Wandel unterworfen sind²³³ – und zwar zum einen unabhängig von seiner Interpretation und zum anderen in Folge davon.²³⁴

Geist als hermeneutische Kategorie macht bei Yong also deutlich, dass das der Interpretation Vorgegebene (Interpret, Objekt, Kontext) nicht statisch aufgefasst werden darf, sondern sich in einem aktiven Kraftfeld – bzw. in einem Zusammenspiel von verschiedenen Kräften – befindet. Daraus folgt, dass eine Interpretation stets vorläufig ist und somit eine kontinuierliche Aufgabe bleibt. Weiter folgt für Yong aus der Berücksichtigung der Kategorie des Geistes die Aufgabe, nicht nur die „äusserliche“ Welt zu betrachten, sondern nach den ihr zugrunde liegenden „Kraftfeldern“ zu fragen und diese nach ihren verschiedenen Ausrichtungen zu unterscheiden. Geist bestimmt also nicht nur die Voraussetzungen der Interpretation, sondern wird selbst auch zu ihrem Gegenstand:

In some ways, this project can be understood as the effort to discern the spirits – divine, demonic and otherwise – present and active in the world.²³⁵

Des Weiteren bringt Yong *Geist* in Verbindung mit dem Vorgang der Interpretation selbst, indem er – wie erwähnt – die vermittelnde Funktion der Einbildungskraft mit der Relationalität des Geistes zur pneumatologischen Imagination verbindet und so den Geist zur Grundlage aller Erkenntnis macht: Der Geist stellt sowohl die Beziehung zwischen dem Interpreten und dem externen Objekt seiner Interpretation her, wie er auch die reproduktive Funktion der Einbildungskraft mit ihrer produktiven Funktion verbindet. Folglich weist die Kategorie des Geistes auf die Möglichkeit der Entstehung von „profoundly new things“²³⁶ im Laufe der Interpretation hin.

Damit kommt das letzte Element – das Ziel der Interpretation – ins Blickfeld. Weiter oben wurde bereits in Anlehnung an Peirce erwähnt, dass für Yong der Prozess der Wahrheitsfindung durch Zweifel am bisherigen Wissen ausgelöst wird und das Ziel verfolgt, der Wirklichkeit besser zu entsprechen als bisher. Betrachtet man Gottes Geist als wirksame und – im Gegensatz zu den anderen Geistern – die Normativität der Erkenntnis begründende Kraft in der Welt, dann kann jeder echte Erkenntnisgewinn theologisch als Heiligung aufgefasst werden: Zum einen wird dabei der Interpret verändert, indem er sich neu zur Wirklichkeit verhält, und zum anderen wird durch dieses neue Verhalten auch die Welt verändert:

²³³ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 231.

²³⁴ Vgl. ebd., 233.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd., 224.

Christian engagement with the world therefore not only results in their being transformed by the world, but also in their transforming the world.²³⁷

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass bei Yong Geist sowohl Objekt als auch Subjekt der Interpretation ist und entsprechend die Kategorie des Geistes in Yongs Hermeneutik zum einen die Möglichkeit der Erkenntnis betont, zum andern diese zu einer endlosen und höchst komplexen Aufgabe macht, indem *Geist* auf die Vielschichtigkeit und Unstetigkeit des der Interpretation Vorgegebenen hinweist, wie auch auf die aus der Interpretation resultierende Veränderung des Bisherigen.

2.4.2. Wort

Zur Kategorie *Geist* kommt *Wort* hinzu. Schon weiter oben wurde deutlich gemacht, dass für Yong die beiden Kategorien voneinander zu unterscheiden sind, jedoch notwendig zusammengehören. In der Trinität kann der Sohn (*Logos*) nur aufgrund der durch den Geist vermittelten Beziehung zum Vater *Sohn* genannt werden. Ebenso ist der Geist nach westlicher Lesart (*filioque*) nicht losgelöst vom Sohn zu denken, sondern wird als auch durch diesen ausgegossen aufgefasst. In Yongs Metaphysik wird dieses Verhältnis von Geist und Wort im Zusammenspiel von Kraftfeld und konkreter Form ausgedrückt, bzw. in Analogie zu Peirces Dritt- und Zweitheit. Im Kontext der Hermeneutik weist *Geist* zum einen auf die Nähe und deshalb Erkennbarkeit des zu interpretierenden Gegenstandes hin und zum andern auf die Veränderlichkeit des der Interpretation Vorgegebenen. Damit wird die Interpretation zu einem möglichen, aber offenen und endlosen Prozess. *Wort* dagegen weist bei Yong auf den Aspekt der Widerständigkeit dieses Vorgegebenen hin und setzt der Interpretation damit Grenzen.

Bezogen auf den Interpreten illustriert Yong die Widerständigkeit anhand der Erfahrung, indem er Denken als "second-order activity" auffasst, d.h. als intellektuelles Erfassen von ihm vorgegebenen Erfahrungen. Erfahrung wird entsprechend als „uncritical or pre-reflective cognition“²³⁸ bestimmt. Erfahrungen sind nach Yong unserem Bewusstsein nicht unmittelbar zugänglich, sondern stets schon durch Zeichen vermittelt. Sie unterstehen deshalb nicht direkt bewusster Kontrolle, sondern schränken durch ihr Vorgegebensein unser Denken ein und die Art, wie wir einen Gegenstand interpretieren.

Die Widerständigkeit des Antlitzes einer Person (und allgemein eines Dings) als Gegenstand der Interpretation und die daraus resultierende Normativität für den Interpreten wurde bereits weiter oben entfaltet. Der Aspekt der Widerständigkeit des Objekts lässt sich auch anhand der Rede aufzeigen. Yong greift dazu auf Austins Sprechakttheorie zurück: Die Rede tritt nicht nur als Anderes in der Form einer Lokution an uns heran, sondern sie fordert uns zudem in der Form einer Illokution heraus und verwandelt uns in der Form einer Perlokution.²³⁹

Neben dem Interpreten und dem Objekt weist auch der Kontext der Interpretation Widerständigkeit auf. Dies wird z.B. beim Begriff *Tradition* deutlich. Mit dem Hinweis auf die Tradition wird eine Interpretation nicht nur in ihre historischen Umstände eingebettet, sondern bestimmte Züge ihrer Vorgeschichte werden als für sie normativ hervorgehoben, indem sie als identitätsstiftend erkannt werden.

Neben der Offenheit und Unabschliessbarkeit, die jede Interpretation aufgrund der Wandelbarkeit ihrer Gegebenheiten (Interpret, Objekt, Kontext) auszeichnet (Kategorie des Geistes), ist jede Interpretation also zugleich durch die Widerständigkeit ihrer Gegebenheiten eingeschränkt und unterliegt bestimmten Normen (Kategorie des Wortes). Wort und Geist stehen in Yongs Hermeneutik

²³⁷ Ebd., 233.

²³⁸ Ebd., 246.

²³⁹ Vgl. ebd., 256.

folglich in spannungsvollem und produktivem Verhältnis zueinander: Miteinander bewirken sie, dass die Interpretation zu einem lebendigen und auf die Wirklichkeit bezogenen Geschehen wird.

Damit ist nach Yong der Vorgang der Interpretation jedoch noch nicht ausreichend charakterisiert: Es reicht nicht, wenn ein Interpret seine Forschung konstant weiterführt und neben den normativen Gegebenheiten seines untersuchten Objekts auch die normativen Züge der Tradition, in der er steht, und seiner persönlichen Erfahrung aufdeckt. Denn nach Yong sind die Gegebenheiten nicht nur wandelbar und normativ, sondern sie können zudem richtig oder falsch sein. Die persönliche Erfahrung, das zu interpretierende Zeichen wie auch die Tradition, in der die Interpretation steht, können der Wirklichkeit unangemessen sein. Und eine Hermeneutik, die allein auf den Kategorien *Geist* und *Wort* beruht, kann sich gegenüber möglicher Kritik verschliessen. Deshalb benötigt Yong noch eine dritte Kategorie.

2.4.3. *Gemeinschaft*

Sind bei Yong die hermeneutischen Kategorien *Geist* und *Wort* die Grundlage für die Lebendigkeit und den Wirklichkeitsbezug der Interpretation, so soll die dritte Kategorie *Gemeinschaft* als Kontext des Zusammenspiels von *Geist* und *Wort* darüber hinaus die Frage nach der Wahrheit aufgreifen. Dies illustriert Yong – mit Fokus auf seine beabsichtigte (theologische) Hermeneutik – in Anlehnung an die Unterscheidung von drei theologischen Disziplinen: der Praktischen Theologie, der Systematischen Theologie und der Fundamentaltheologie. Jede dieser Disziplinen steht für die Interpretation in einer bestimmten Gemeinschaft mit bestimmtem Wahrheitsverständnis.

Mit *Praktischer Theologie* verweist Yong in diesem Zusammenhang auf die Interpretation der kirchlichen Praxis durch eine spezifische Kirche für diese Kirche. Eine solche Interpretation unterliegt den internen Normen dieser Kirche wie z.B. ihren Überzeugungen, Praktiken und Sorgen. Wahrheit kann nach Yong in diesem Kontext pragmatisch bestimmt werden:

Truth is pragmatic, transformative, and, liberative. Theologically, truth is said to be salvific and sanctifying.²⁴⁰

Diese Verortung – und entsprechend Normierung – ist für Yongs angestrebte Hermeneutik entscheidend.²⁴¹ Allerdings reicht ihm diese Bestimmung noch nicht: Die Einbettung der Interpretation allein in den Kontext einer spezifischen Kirche lässt nach ihm die weiteren Zusammenhänge ausser Acht, in denen auch diese eine Kirche steht. Ein so eng gefasster Kontext und die Beschränkung auf ein pragmatisches Wahrheitsverständnis bringen nach Yong die Gefahr der Sektenbildung mit sich und die Neigung, dem „will to power“²⁴² zu unterliegen.

Eine erste Erweiterung des Aspekts der Gemeinschaft besteht nach ihm deshalb darin, die einzelne Kirche mit der Gesamtkirche und ihrer Tradition zusammen zu sehen, worauf bei ihm die *Systematische Theologie* hinweist. Ziel dabei sei es, „to bring together into a meaningful framework the pluralism of Christian theological interpretation, including the biblical through later Christian tradi-

²⁴⁰ Ebd., 276.

²⁴¹ Dass Yong das pragmatische und somit soteriologische Verständnis von *Wahrheit* hier als grundlegend bezeichnet, macht erneut die Widersprüchlichkeit seiner Rede von der Ausklammerung der Soteriologie im interreligiösen Dialog deutlich. Freundlicher formuliert ist dies als Hinweis darauf zu verstehen, dass seine Rede von der Ausklammerung der Soteriologie missverständlich ist und nicht das wiedergibt, was er zu sagen beabsichtigt (weiter oben wurde – unter Berücksichtigung eines vorausgesetzten dispensationalistischen Rahmens – dafür argumentiert, dass er statt der gesamten Soteriologie die apriorische Verurteilung anderer Religionen ausklammern will).

²⁴² Ebd., 286.

tions“²⁴³. Der damit verbundene zusätzliche Einbezug von zeitlich und örtlich voneinander entfernt liegenden Traditionen (z.B. der verschiedenen Stimmen innerhalb des biblischen Kanons und der verschiedenen theologischen Bewegungen innerhalb der Kirchengeschichte mit ihren Unterschieden) in die Interpretation lässt neben dem pragmatischen Wahrheitsbegriff auch die Kohärenz zu einem wichtigen Wahrheitskriterium werden: Es muss die Kontinuität innerhalb der Diskontinuität einer theologischen Interpretation mit der kirchlichen Tradition aufgezeigt werden, bzw. dargelegt werden, wie die heutige Kirche aufgrund ihrer Geschichte zu ihrer heutigen Interpretation gekommen ist und wie die heutige Interpretation umgekehrt die Tradierung der eigenen Geschichte beeinflusst. Diese Kohärenz wird nach Yong benötigt, damit die Interpretation überhaupt verständlich sein kann:

Coherence is still required to unify the message, and cannot be stretched beyond the breaking point if that message is to retain its capacity to engage and nurture faith in the community.²⁴⁴

Allerdings kann eine Interpretation in Kontinuität mit der gesamten Tradition stehen und trotzdem der Wahrheit nicht entsprechen, da auch die Tradition fehlerhaft sein kann. Deshalb erweitert Yong den Anspruch der Kohärenz ins Universale und gelangt dadurch letztlich zur Wahrheit verstanden im Sinne der Korrespondenz.²⁴⁵

Theologische Interpretation findet nicht nur innerhalb der Kirche und ihrer Tradition statt, sondern letztlich im Kontext der gesamten Welt, da sich ihre Aussagen auf die gesamte Welt beziehen und ebenso an die gesamte Welt gerichtet sind. Darauf verweist bei Yong die *Fundamentaltheologie*. Dem universalen Kontext der Fundamentaltheologie entsprechend untersteht die theologische Interpretation letztlich der Kritik der universalen Gemeinschaft:

Christian claims to truth can never be only for Christians, but should be – if indeed all truth is God’s truth – coherent within the universe of human understanding as the correspondence of their claims to reality as it is. In this arena, truth is subject to confirmation by other communities of inquiry, as well as by reality as it is or finally (eschatologically) unveils itself to be. Theology’s role is [in] this regard thereby normed in part by its intended engagement with the totality of the real world – i.e., the carrying out of the Christian witness in various communities of faith and unbelief directed toward the end of time (Peirce’s eschatological long-run).²⁴⁶

Diesem universalen Kontext der theologischen Interpretation versucht Yong dadurch Rechnung zu tragen, dass er die Arbeit der Theologie als Beitrag zur interdisziplinären Forschung auffasst, der sich dadurch auszeichnet, dass er Gottes Verhältnis zur Welt und zum Selbst erforscht. Dazu hat die Theologie eine Hermeneutik der Natur und der Kultur zu umfassen, da *Welt* auch für ihn wie bei Neville *Natur* und *Kultur* umfasst. Als theologische Erkenntnisse unterstehen sie dem pragmatischen Kriterium, dass sie der Erlösung und Heiligung dienen. Zudem unterliegen sie dem Kriterium der Kohärenz in Bezug auf die kirchliche Tradition. Doch darüber hinaus sind sie Yong zufolge dem Kriterium der Kohärenz mit den Aussagen aus den anderen Disziplinen und letztlich dem der Korrespondenz unterworfen.²⁴⁷

Die (theologische) Hermeneutik der Natur untersucht bei Yong das Verhältnis von Gott zur Welt, indem sie versucht „to understand the reality of the creator from what is“²⁴⁸. Ein solches Vorhaben scheint Yong ins Fahrwasser der natürlichen Theologie und ihrer Probleme zu bringen. Dage-

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd., 289.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 296.

²⁴⁶ Ebd., 297.

²⁴⁷ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 305.

²⁴⁸ Ebd., 299.

gen argumentiert er, dass die (berechtigte) Kritik an der natürlichen Theologie auf einem Dualismus von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung beruhe. Doch ein trinitarischer Rahmen, eine relationale Metaphysik und eine trialektische Epistemologie, wie Yong sie entfaltet hat, erlaube es, dass keine der beiden Positionen gegen die andere ausgespielt werden müsse, sondern beide als sich gegenseitig ergänzend betrachtet werden könnten. Als Beispiel dafür nennt er die Auswirkungen des in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts aufgekommenen Umweltbewusstseins auf die Theologie, die sich u.a. darin zeigten, dass antike trinitarische Modelle wieder neuentdeckt worden seien, was sich wiederum auf das Umweltbewusstsein ausgewirkt habe.

I see the trinitarian hermeneutic informing environmental theology in powerful and transformative ways, even as I see the environment as providing a wonderful stimulus to theological reflection on the triune mystery.²⁴⁹

Yongs Theologie der Natur ist also nicht als natürliche Theologie zu verstehen, sondern in Anlehnung an Nevilles *Philosophy of Nature* als Versuch, die Theologie auf einen universalen Kontext hin auszurichten, der sich nicht nur auf eine bestimmte kulturell-linguistisch geregelte Sichtweise der Welt beschränkt, die man als Schöpfungstheologie bezeichnen könnte, sondern – ausgehend von der Grundannahme einer alles umfassenden Wirklichkeit – sich diesem universalen Horizont anzunähern versucht.

Da bei Yong *Natur* und *Kultur* einander nicht entgegengesetzt sind, sondern in einem Kontinuum miteinander stehen, fordert er neben diesem Einschluss einer Hermeneutik der Natur in die Theologie zudem die Integration einer Hermeneutik der Kultur, die versucht, „to comprehend God’s relationship to human life considered in its broadest social sense“²⁵⁰. Auch ein solches Bestreben kann auf Abwege führen, die zu Recht ihre Kritiker gefunden haben: Das Bedürfnis, das Verhältnis zwischen Gott und Kultur zu reflektieren, ist kein allgemein-menschliches, sondern entstammt stets einer bestimmten Kultur. Wird dies nicht berücksichtigt, besteht die Gefahr, Gott in andere Kulturen hineinzulesen, wo diese keinen Gott sehen bzw. Gott auf ganz andere Weise sehen – was Yong selbst z.B. am Inklusivismus kritisiert hat. Gegen ein solches Unterfangen hat z.B. Lindbeck sein kulturell-linguistisches Religionsverständnis entwickelt, das sich gegen eine simple Vergleichbarkeit verschiedener Kulturen wendet. Ein Stück weit folgt Yong Lindbeck: Auch er setzt bei der Partikularität einer spezifischen Kultur/Religion an, wie weiter oben immer wieder deutlich gemacht worden ist. Allerdings bleibt Yong nicht dabei, sondern er geht zusätzlich davon aus, dass die Verschiedenheit der Kulturen niemals total und zudem jede Kultur selbst keine homogene und völlig abgeschlossene Einheit sei, sondern stets „as a complex togetherness of multiple histories, traditions, sources and experiences“²⁵¹ existiere – wie auch seine eigene Biografie sehr deutlich macht. Obwohl also die Frage nach dem Verhältnis eines z.B. christlich verstandenen Gottes zum hinduistischen Lichterfest eine Verbindung zwischen zwei verschiedenen Kulturen herstellt, die zum einen stets aus der Perspektive einer bestimmten Kultur heraus betrachtet wird, und zudem eine Frage aufwirft, die sich aus einer der betroffenen Kulturen nicht notwendig stellen muss, geht Yong also von der Möglichkeit einer – wenn auch stets vorläufigen – Antwort auf diese Frage aus.

Fundamentaltheologie verweist bei Yong also auf den Kontext einer in Anlehnung an Peirce gedachten umfassenden Gemeinschaft, in der interdisziplinäre, interkulturelle und interreligiöse Auseinandersetzungen stattfinden. Sie ist ein Versuch, sowohl einen naiven Realismus, als auch einen

²⁴⁹ Ebd., 300.

²⁵⁰ Ebd., 301.

²⁵¹ Ebd., 302.

epistemologischen Pluralismus zu vermeiden.²⁵² Da die Theologie nach Yong sowohl Aussagen *über* die gesamte Welt macht (z.B. dass Gott Schöpfer der Welt ist) und zugleich *zur* gesamten Welt spricht (aufgrund des Auftrags zur Verkündigung des Evangeliums), muss sie seiner Ansicht nach im Dialog mit der gesamten Welt stehen, um überhaupt verständlich zu sein und sich ihren Wahrheitsansprüchen stellen zu können.²⁵³

2.4.4. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Yong eine Hermeneutik entwirft, die sich dem Versuch widersetzt, ein einziges Prinzip als Grundlage zu verwenden. Weder Geist, noch Wort, noch Gemeinschaft können nach Yong für sich alleine eine Hermeneutik begründen. Speziell für Pfingstler wie Yong ist die Kategorie *Geist* zwar zentral und fungiert als Ausgangspunkt für die Hermeneutik. Trotzdem reicht sie allein nicht aus. Ihre Hervorhebung der Unabschliessbarkeit der Interpretation und des Moments der Überraschung und der Unverfügbarkeit im Prozess der Interpretation muss ergänzt werden durch die Einschränkungen der Kategorien *Wort* und *Gemeinschaft*. Auch die Kategorie *Wort* reicht nach Yong für sich alleine nicht aus. Ihre Bedeutung liegt darin, dass sie die Andersheit des zu Interpretierenden hervorhebt und sich so der Herrschaft des Subjekts über sein Objekt widersetzt. Doch diese Betonung der radikalen Andersheit benötigt die verbindende Dimension des Geistes und mit ihr zusammen die der Gemeinschaft, um wahre Erkenntnis zu ermöglichen. Ebenso reicht die Kategorie *Gemeinschaft* für sich alleine nicht aus um eine wahre Interpretation zu begründen. Ihre Hervorhebung der Normierung durch den Kontext des Verstehens benötigt die Ergänzung durch die Kategorie des Geistes, welche selbst den Kontext als im Wandel befindlich zu sehen erlaubt, und zugleich benötigt sie die Kategorie des Wortes, durch welche die Kategorie der Gemeinschaft auf die Wirklichkeit bezogen wird. Jede dieser drei Kategorien wird bei Yong also durch die je zwei anderen Kategorien ergänzt, eingeschränkt und zugespitzt, sodass erst der Verbund von allen drei Kategorien wahre Interpretation ermögliche.²⁵⁴

Mark Mann, ein Kommilitone von Yong, der wie dieser bei Neville promoviert hat, entwirft ein hilfreiches Schema, auf dem Yongs Versuch in seinem Kontext noch deutlicher eingeordnet werden kann. Yongs Werk ist nach Mann – wie aus vielen Aussagen von Yong selbst klar hervorgeht – auf dem Hintergrund der postmodernen Kritik am epistemischen Fundamentalismus zu verstehen. Unter Theologen, die wie Yong die Kritik am Fundamentalismus anerkennen, d.h. an der Meinung, dass Aussagen auf universal gültigen Erkenntnisvoraussetzungen basieren können, haben sich nach Mann hauptsächlich zwei mögliche Strategien entwickelt, die er als *post-* oder *spätmodern* und als *postliberal* bezeichnet. Postmoderne Ansätze wie z.B. der von David Tracy verfolgen nach Mann das Ziel theologische Aussagen den Anforderungen einer stets zunehmenden Diskursgemeinschaft anzupassen. Postliberale Ansätze, deren Referenzgrösse Georg Lindbeck sei, betrachten nach Mann die Auflösung des Fundamentalismus als Chance, die Theologie von den Voraussetzungen nicht-theologischer Diskurse zu befreien und als eigenes kulturell-linguistisches System auszuleben. Evangelikale Theologen, bevorzugen nach Mann eher die postliberale Position, weil sie dadurch der Gefahr der Akkommodation entgehen. Yongs Theologie sei – obwohl er auch als evangelikaler Theologe bezeichnet werden sollte – dagegen ein Versuch, durch Peirces Pragmatismus die Stärken beider Ansätze zu kombinieren: Die eigenen Glaubensüberzeugungen müssen nicht im Voraus gerechtfertigt werden, sollen aber zum Schutz vor dem Relativismus für Kritik und Korrektur von ausserhalb des eigenen kulturell-linguistischen Systems zugänglich bleiben. Dass die christlichen Glaubensüberzeugungen sich der

²⁵² Vgl. Stephenson, „Reality, Knowledge, and Life in Community“, 69.

²⁵³ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 306.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 311-315.

öffentlichen Kritik stellen, setzt aber die Hoffnung voraus, dass durch den öffentlichen Diskurs tatsächliche Erkenntnis gewonnen werden kann, und es wird getragen vom Vertrauen in die Wahrheit der grundlegenden christlichen Überzeugungen.²⁵⁵

Nach dieser ausführlichen Darlegung von Yongs Metaphysik, Epistemologie und Hermeneutik ist die Grundlage dafür gelegt, um nachvollziehen zu können, wie Yong seine pneumatologische Theologie der Religionen als Dialog und Prozess der Unterscheidung der Geister entfaltet.

3. Pneumatologische Theologie der Religionen als Komparative Theologie mit Unterscheidung der Geister

Wie weiter oben schon darauf hingewiesen worden ist, wurde Yong durch die Erkenntnis seiner eigenen pluralen Identität und der Pluralität innerhalb der Pfingstbewegung zur theologischen Reflexion der anderen Religionen im Rahmen der Theologie der Religionen herausgefordert.²⁵⁶ Da jedoch die vorfindlichen theologischen Reflexionsmodelle innerhalb dieses Rahmens (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) seiner Meinung nach den anderen Religionen nicht gerecht werden und der rein deskriptive Zugang der Religionswissenschaft für ihn noch keine theologische Reflexion darstellt, sucht er nach einem alternativen Modell: Er strebt eine Verhältnisbestimmung zwischen dem eigenen christlichen Glauben und der zu reflektierenden Religion an, bei der zum einen die Integrität beider Seiten gewahrt bleibt, zum anderen aber trotzdem eine Begegnung stattfinden kann, die gegenseitiges Verständnis und damit die Reflexion des gemeinsamen Verhältnisses ermöglicht. Ein solches Unternehmen sieht Yong durch eine pneumatologisch begründete Komparative Theologie ermöglicht, die in eine Unterscheidung der Geister mündet:

For Kärkkäinen and Yong, then, it is important that a pentecostal theology of religions should help pentecostal Christians engage the religions through discernment rather than through any a priori views about the religions. This means that people of other faiths need to be heard first on their own terms, even while (pentecostal) Christians would also be invited or even required to testify in their own tongues. The key here is to be able to comprehend other religions according to their own self-understanding, without prejudging or defining them according to our own Christian (or pentecostal) theological categories [...].²⁵⁷

3.1. Komparative Theologie

3.1.1. Verschiedenheit und umfassende Breite berücksichtigen

Soll eine Theologie der Religionen tatsächlich die Reflexion des Verhältnisses zwischen christlichem Glauben und den Religionen sein, dann ist eine angemessene Kenntnis der untersuchten Religionen unabdingbar. Dazu muss nach Yong die zu reflektierende Religion in ihrer eigenen Begrifflichkeit gehört werden. Genau dies verfehlen ihm zufolge die exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Modelle, da sie von einem bereits vorgefertigten Rahmen ausgehen und die entscheidenden Fragen aus diesem Rahmen ableiten. Im Gegensatz dazu betont Yong die Notwendigkeit, dass das religiöse Gegenüber seinen Rahmen selbst bestimmt und von diesem eigenen Rahmen her das Dar-

²⁵⁵ Mark Mann, „Traditionalist or Reformist. Amos Yong, Pentecostalism, and the Future of Evangelical Theology“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 199-220, 205-212.

²⁵⁶ Weitere Gründe für ihn sind die missionarische Aufgabe und die Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen für eine bessere Welt, die beide das gegenseitige Verständnis zwischen Pfingstlern und anderen Religionsangehörigen voraussetzen (vgl. Yong, *The Dialogical Spirit*, 283f; und idem und Tony Richie, „Missiology and the Interreligious Encounter“, in: Allan Anderson et al. [Hgg.], *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley 2010, 245-267; wieder abgedruckt in: Yong, *The Missiological Spirit*, 96-119, 109).

²⁵⁷ Yong und Richie, „Missiology and the Interreligious Encounter“, 110.

gestellte aus der Innenperspektive gewichtet, um so darzulegen, was die zentralen Aspekte dieser Religion sind.²⁵⁸

Da bereits der Begriff *Religion* mit seiner Geschichte und die traditionell mit ihm verbundenen Themen die Gefahr mit sich bringen, dem Gegenüber einen fremden Rahmen vorzugeben, hat sich der Dialog – Yongs umfassendem Religionsverständnis entsprechend – letztlich auf das gesamte Leben und die umfassende Weltanschauung der Dialogpartner auszudehnen²⁵⁹, weshalb er in diesem Zusammenhang auch von einer „hermeneutics of life“ spricht.²⁶⁰ Dieser umfassende Blick erfordert die Zusammenarbeit einer Vielzahl von akademischen Disziplinen, die das menschliche Leben aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten, um so das Phänomen in seiner ganzen Komplexität zu erfassen.²⁶¹

3.1.2. Verständnis und Vergleich ermöglichen

Wenn man annimmt, dass ein solches Verständnis einer anderen Religion bzw. Weltanschauung, wie Yong es anstrebt, möglich ist, stellt sich die Frage, wie in einem zweiten Schritt das fremde Wirklichkeitsverständnis mit dem eigenen verglichen werden kann. Wie weiter oben bereits dargelegt worden ist, betrachtet Yong eine triadische Metaphysik als verheissungsvolle theoretische Grundlage, um einen solchen Vergleich zu ermöglichen. Mit dem Einführen der Dimension des Spirituellen in die Metaphysik und dem Zuspitzen der menschlichen Vorstellungskraft zur pneumatologischen Imagination erhofft er sich, eine Vermittlung des Verschiedenen denken zu können. Indem er zum Vergleich zweier Dinge (hier: Religionen oder Wirklichkeitsverständnisse) von ihrer konkreten Partikularität zu ihren „inner habits, dispositions, tendencies, and powers“²⁶² vorstösst, stehen für ihn nicht zwei in sich abgeschlossene Realisationen von unendlichen Möglichkeiten einander gegenüber, sondern zwei komplexe Kraftfelder, in denen fortlaufend bestimmte Möglichkeiten verwirklicht werden. Davon verspricht er sich, nach der Ausrichtung der wirkenden Kräfte in diesen Dingen fragen und diese Ausrichtungen miteinander vergleichen zu können, ohne dabei die Partikularität der verschiedenen Verwirklichungen aufheben zu müssen. Zudem eröffnet dieser Ansatzpunkt auch die Denkmöglichkeit der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Kraftfelder durch ihr Zusammentreffen, was aufgrund des dynamischen Zusammenspiels von Kraftfeld und partikularer Verwirklichung Auswirkungen auf das konkrete Ding hat (im Fall des interreligiösen Dialogs also die gegenseitige Beeinflussung der beteiligten Personen und vertretenen Religionen).²⁶³

Allerdings bietet auch die Rede von einer spirituellen Dimension keinen Zugang zu einem neutralen Feld, auf dem verschiedene Weltanschauungen ungehindert zusammenkommen. Zumindest ein *hermeneutischer* Inklusivismus scheint also unvermeidlich. Yongs Entfaltung seiner pneumatologischen Imagination macht deutlich, dass auch die Rede von der spirituellen Dimension der Wirklichkeit auf bestimmte Erfahrungen und Überzeugungen zurückgeht. Er ist sich deshalb bewusst, dass sich die Tauglichkeit seines Ansatzes, verschiedene Religionen auf der Ebene der spirituellen Dimension miteinander zu vergleichen, im tatsächlichen Dialog erst erweisen muss. Was ihn zuversichtlich stimmt, ist, dass sich das Spirituelle durch eine Vagheit und Allgemeinheit auszeichnet²⁶⁴, die daher

²⁵⁸ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 177.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 180.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 149ff und 164ff.

²⁶¹ Vgl. ebd., 175f.

²⁶² Ebd., 151.

²⁶³ Damit kommt Yong dem Problem der Essenzialisierung der Religionen zuvor, das Dehn als „the real impasse of a theology of religions“ nennt (Ulrich Dehn, „A European [German] View on Comparative Theology. Dialogue with My Own Past“, *Religions* 3 [2012]: 1085-1093, 188).

²⁶⁴ Vgl. Yong, *Spirit-Word-Community*, 104.

stammt, dass seine Beschreibung dieser Dimension – wie weiter oben dargelegt – bereits aus dem Dialog mit verschiedenen Partnern erwachsen ist (Vertreter der Pfingstbewegung, Winks Versuch, die neutestamentliche Rede von den Mächten zu verstehen, Prozessphilosophen, die auch im Dialog mit dem Buddhismus stehen, Peirce,...). Die Beschreibung dieser Dimension der Wirklichkeit könnte sich also als vage genug erweisen, um aus ihr komparative Kategorien bilden zu können. Ein solcher Ausgangspunkt würde es erlauben, von bestimmten Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Religionen oder Weltanschauungen auszugehen und diese Gemeinsamkeiten durch zunehmendes Präzisieren des Vagen immer deutlicher auch zu unterscheiden.²⁶⁵

Im Gegensatz zum Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus setzt Yong also kein allgemein bestimmbares Verhältnis zwischen den verschiedenen Religionen voraus, sondern macht dessen Bestimmung aufgrund der Veränderlichkeit der Religionen zu einer fortwährenden Aufgabe der Reflexion (Kategorie des Geistes). Dabei gilt es, die Andersheit der anderen Religionen ernst zu nehmen und diese – im Gegensatz zu den abgelehnten Verhältnisbestimmungen – nicht auf im Voraus festgelegte Fragestellungen zu reduzieren (Kategorie des Wortes). Und weil Yong den Kontext der Interpretation letztlich auf die gesamte Welt ausdehnt, kann nach ihm diese Aufgabe nicht allein im Kontext der einzelnen Religionen angepackt werden, sondern muss sich in einer universalen Diskursgemeinschaft entfalten, in der alle beteiligten Parteien zu Wort kommen (Kategorie der Gemeinschaft). Die Überzeugung, dass ein solcher Diskurs nicht nur nötig ist, um Yongs Wahrheitskriterium zu erfüllen, sondern theoretisch auch möglich, hat Yong durch die alltägliche Erfahrung, zugleich in verschiedenen Welten leben zu können (vgl. seine eigene plurale Identität), und pneumatologisch (illustriert anhand der Verständnisermöglichung durch die Vielsprachigkeit beim Pfingstereignis) zu untermauern versucht – im Bewusstsein darum, dass der Erweis dieser Möglichkeit jedoch erst noch erbracht werden muss (Fallibilismus).²⁶⁶

Yong verspricht sich, dass auf diesem Weg Vorurteile und Missverständnisse zwischen den Gesprächspartnern beseitigt, der eigene Glaube vertieft und eigene falsche Glaubensüberzeugungen aufgedeckt und korrigiert werden können.²⁶⁷ Dies ist nach seiner Meinung letztlich auch der Weg, universale Geltungsansprüche, wie sie z.B. der christliche Glaube vertritt, einzulösen und – wo nötig – zu korrigieren bzw. aufzugeben.²⁶⁸

3.1.3. Komparative Kategorien

Ausgehend von der pfingstlichen Erfahrung des Geistes, seines Studiums anderer Religionen und ersten eigenen Vorstößen im interreligiösen Dialog schlägt Yong als Weiterentwicklung von Harvey Cox' drei Dimensionen seiner so genannten *primal spirituality* – *primal speech*, *primal piety* und *primal hope* – drei komparative Kategorien vor, bei denen er den Fokus vor allem auf ihre spirituelle

²⁶⁵ Die Stärke seiner Parallelisierung von Trinität, Metaphysik, Epistemologie und Hermeneutik ist zugleich Yongs Schwäche. Die verschiedene Verwendung der Begriffe *Christologie* und *Pneumatologie* – einmal im Sinne zweier der vielzähligen theologischen *loci* und ein anderes Mal als zwei von drei metaphysischen und hermeneutischen Kategorien – scheinen zu diesem Zeitpunkt noch die Erkenntnis verhindert zu haben, dass die Fokussierung auf die metaphysische und hermeneutische Kategorie *Geist* nicht davon abhängt, ob die Christologie als eines der theologischen *loci* thematisiert wird oder nicht. Nichts würde dagegen sprechen, die Christologie im Rahmen eines so entfaltenen Dialogs zur Sprache zu bringen. Yong hätte schon von Anfang an auf die „Ausklammerung der Christologie und Soteriologie“ verzichten und sich so einige Kritiken ersparen können (als Beispiel einer solchen Kritik vgl. David A. Reed, „Amos Yong's 'New' Pentecostal Theology. Anglican Notes on the Oneness-Trinitarian Impasse“, in: Vondey und Mittelstadt [Hgg.], *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 239-257, 254).

²⁶⁶ Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 190.

²⁶⁷ Vgl. Yong, „A P(new)matological Paradigm für Christian Mission“, 63f.

²⁶⁸ Vgl. Yong, *The Dialogical Spirit*, 282.

Dimension legt, damit sie ausreichend vage sein können, um die verschiedenen Religionen in ihrer eigenen Begrifflichkeit zu Wort kommen zu lassen und doch spezifisch genug, um mit zunehmendem Verständnis Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Wirklichkeitsverständnis zu erkennen.²⁶⁹

Der erste Vergleichspunkt ist für ihn die *religiöse Erfahrung*. Diese – wie bereits erwähnt – versteht Yong als eine Vertiefung der „normalen“ Erfahrung durch die Erkenntnis eines Mehr in der Begegnung mit etwas anderem. Er kann in diesem Zusammenhang auch von der Erfahrung der Transzendenz sprechen:

The object of the religious quest is the experience of transcendence, whether such be defined in existential, psychological, social or more strictly theological and soteriological terms.²⁷⁰

Dass eine solche Erfahrung niemals abstrakt auftritt, sondern stets in konkreter Form – *Geist* also immer schon mit *Wort* verbunden ist – und somit von anderen religiösen Erfahrungen zu unterscheiden ist, wird auch von Yong vorausgesetzt. Doch anstatt mit der Partikularität einer solchen Erfahrung einzusetzen und somit die Vergleichbarkeit von vornherein auszuschliessen, will er den Dialog mit dem Hinweis auf die Gemeinsamkeit der religiösen Erfahrungen beginnen, die in der Erfahrung der Transzendenz – also eines den Erfahrenden normativ angehenden Mehr – bestehe, sodass erst auf dieser gemeinsamen Grundlage auch die Unterschiede zur Sprache gebracht würden.²⁷¹

Als zweite komparative Kategorie wählt Yong die *religiöse Nützlichkeit*. Erkenntnis – so wurde dargelegt – fasst Yong pragmatisch auf, d.h. unter Berücksichtigung ihrer praktischen Konsequenzen für den Erkennenden. Entsprechend hat eine religiöse Erfahrung, die momentane Erkenntnis eines Mehr, praktische Konsequenzen, indem sie den Erfahrenden in Pflicht nimmt und verändert. Der Vergleich der religiösen Nützlichkeit untersucht, inwiefern die religiöse Erfahrung der Transformation des Erfahrenden gemäss den erkannten Normen und somit dem Erreichen der Ziele der entsprechenden Religion dient.²⁷² Auch hier versteht sich wieder von selbst, dass die konkrete Bestimmung der Normen und Ideale von der jeweils untersuchten Religion selbst stammen müssen.

Um das unter diesen zwei komparativen Kategorien Untersuchte noch genauer bestimmen zu können, bettet Yong sie in die umfassendere dritte Kategorie *religiöse Kosmologie* ein. Im Rahmen dieser Kategorie vergleicht Yong das Verständnis der Welt als Ganzes, wodurch auf der Ebene des Spirituellen der Raum entsteht, neben der religiösen Erfahrung und Nützlichkeit auch das ihnen Entgegengesetzte zur Sprache zu bringen, was Yong im eigenen Rahmen des pfingstlichen Wirklichkeitsverständnisses als *Abwesenheit des Geistes* oder das *Dämonische* bezeichnet.²⁷³

Diese drei komparativen Kategorien bieten Yong zufolge eine verheissungsvolle Ausgangslage für einen interreligiösen Dialog, der zu einem gegenseitigen Verständnis führen kann, das sowohl die Verschiedenheit der Gesprächspartner wahrt als auch eine gewisse Vergleichbarkeit ermöglicht. Beides ist für Yongs Anliegen einer theologischen Reflexion der Religionen zentral. Das gegenseitige Verständnis ist dafür die Voraussetzung. Aus diesem Grund war es für ihn bisher wichtig, die eigenen Vorurteile gegenüber dem anderen beiseite zu stellen, d.h. in seinen Worten, die Christologie und die Soteriologie auszuklammern. Doch sein Ziel liegt in der theologischen Reflexion des Erkannten, wofür die beiden miteinander verglichenen Dialogpartner ins Verhältnis zur umfassenden Wirklichkeit gesetzt werden müssen.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 242. Zu Cox' drei Dimensionen der *primal spirituality* vgl. Cox, *Fire from Heaven*, 82f.

²⁷⁰ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 225.

²⁷¹ Vgl. ebd., 225f.

²⁷² Vgl. ebd., 134f und 227-234.

²⁷³ Vgl. ebd., 234-243.

3.2. Religionstheologische Reflexion als Unterscheidung der Geister

Geht man davon aus, dass gegenseitiges Verständnis über die Kultur-/Religionsgrenzen hinaus möglich ist, dass man zumindest partiell oder als Gedankenexperiment das Wirklichkeitsverständnis des anderen selbst nachvollziehen kann, dann stellt sich die Frage, wie sich die fremde Sichtweise zur eigenen verhält. Gelangt man über den Vergleich der verschiedenen Sichtweisen auf der Ebene des Spirituellen zur Erkenntnis von Gemeinsamkeiten und Unterschieden und vertritt man in Bezug auf die Dimension des Spirituellen einen kritischen Realismus, dann verlangt die Erkenntnis von Unterschieden nach weiterer Reflexion, weil eine tatsächliche Unvereinbarkeit von Aussagen den Irrtum mindestens einer Seite belegen würde. Allerdings kann auch diese Reflexion nicht von neutralem Boden aus geführt werden, sondern muss stets vom eigenen Kontext ausgehen, der durch den Dialog jedoch konstant erweitert werden soll. Wie Yong sich eine solche Reflexion vorstellt, soll nun dargelegt werden.

3.2.1. Unterscheidung der Ökonomie des Geistes von der des Sohnes

Wie weiter oben entfaltet worden ist, verankert Yong seine Metaphysik in der Trinität Gottes, sodass die gesamte Wirklichkeit als Gottes Schöpfung durch dessen zwei Hände aufzufassen ist. Wie es seinem Ansatzpunkt bei der spirituellen Dimension der Wirklichkeit für den interreligiösen Dialog entspricht, entwickelt Yong – wie bereits dargelegt – seine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt (und somit die Grundlage zur Reflexion der Religionen) von der Pneumatologie her.

The Holy Spirit is a *symbol* of 'God's way of being present' and actively at work 'in our lives and communities'.²⁷⁴

Um der Universalität dieser Gegenwart und Aktivität des Geistes Rechnung zu tragen, die möglicherweise auch in anderen Religionen feststellbar sind, ohne dass sie sich in christlicher bzw. christologischer Begrifflichkeit enthüllen, strebt Yong danach, die Pneumatologie noch möglichst losgelöst von der Christologie zu halten.²⁷⁵ Inspiration dafür erhält er z.B. durch die Rede des griechisch-orthodoxen Theologen und Patriarchen von Beirut, George Khodr²⁷⁶, die dieser 1971 vor dem Zentralkomitee des Ökumenischen Rats der Kirchen gehalten hat.²⁷⁷ Khodr stelle in seiner Rede die Auseinandersetzung zwischen der Ost- und Westkirche um das *filioque* in den Zusammenhang mit den Herausforderungen durch den religiösen Pluralismus seiner Zeit und mache sich stark für eine neue Unterscheidung der Ökonomie des Sohnes von der Ökonomie des Geistes. Eine solche Unterscheidung habe nach ihm tiefreichende Konsequenzen für die christliche Auseinandersetzung mit anderen Religionen²⁷⁸:

- Während eine Subordination des Geistes unter den Sohn dazu führe, die Religionen primär auf ihr Verhältnis zum inkarnierten Logos, d.h. zu den historischen Ereignissen rund um Jesus, bzw. der christlichen Kirche zu stellen, könne durch die Eigenständigkeit der Ökonomie des Geistes das überhistorische Ereignis der Auferstehung ins Zentrum gerückt und die Religionen in ein eschatologisches Verhältnis dazu gesetzt werden.

²⁷⁴ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 170 (Herv. i. Orig.). Siehe auch Yong, *Beyond the Impasse*, 130f und 164.

²⁷⁵ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 132.

²⁷⁶ Vgl. Yong, „Christ and Spirit“, 62f.

²⁷⁷ Vgl. George Khodr, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit“, *The Ecumenical Review* 23/2 (1971): 118-128; übersetzt und wiederabgedruckt in: Ulrich Dehn et al. (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen*, Freiburg i.Br. 2017, 107-118.

²⁷⁸ Die folgende Zusammenfassung richtet sich nach der von Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 63.

- Entsprechend müssten die anderen Religionen nicht im Verhältnis zur Kirche, sondern sowohl die Religionen, wie auch die Kirche in ihrem Verhältnis zum eschatologischen Reich Gottes bestimmt werden.
- Dies würde es erlauben, die Religionen nicht als ausserhalb der Heilsgeschichte liegend zu betrachten, sondern innerhalb dieser Geschichte neben der Kirche, die als ein Instrument des Heils (neben anderen) aufgefasst würde.
- Daraus würde wiederum folgen, dass nicht die Konversion von einer Religion zur anderen anzustreben ist, sondern die „transfiguration of the non-Christian faiths from within via the germination of the Gospel seed through the power of the Spirit“²⁷⁹.

Im Rahmen der oben dargelegten Fundamentalpneumatologie wurde erkennbar, wie Yong – angestachelt von diesen Aussichten – mithilfe von Irenäus’ Zwei-Hände-Modell und Coffeys trinitarischem *return*-Modell die Eigenständigkeit der Ökonomie des Geistes gegenüber der des Sohnes zu denken versucht: Während Irenäus’ Modell die Gegenseitigkeit der zwei Hände Gottes bei der Schöpfung und Erlösung betont, knüpft Coffey an Augustins Modell der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn an, wodurch der eine Geist sowohl als die Liebe des Vaters zu seinem Sohn, als auch als die Liebe des Sohnes zu seinem Vater ins Blickfeld kommen kann. Wird der Geist dem Sohn auf diese Weise nicht untergeordnet, sondern gegenübergestellt (Irenäus) und der Geist des Vaters vom Geist des Sohnes unterschieden (Coffey), dann erhofft sich Yong daraus auch eine Unterscheidung der Missionen des Sohnes und des Geistes herleiten zu können:

The Economies of the Word and that of the Spirit are mutually related, and should not be subordinated either to the other. On the other hand, rather than being understood as being interdependent only upon each other and thus implying mutual definition, the divine missions should also be seen both as dimensionally affiliated and thus implying autonomy in relationality and vice versa, and as somehow commonly originating in the mystery of the Father.²⁸⁰

Anerkennt man eine solche Autonomie in Relationalität der beiden Ökonomien, dann könnte Yong zufolge die Möglichkeit bestehen, die Religionen zuerst in ihrem Verhältnis zu Gottes Geist und erst dann in ihrem Verhältnis zu seinem Sohn zu untersuchen.²⁸¹ Diese Reihenfolge entspräche Yongs Vorgehen, die Dimension des Spirituellen (Dritttheit) vor die des Partikularen (Zweitheit) einer Religion in den Fokus der Untersuchung zu rücken – ohne dass dabei behauptet werden müsste, dass das eine ohne das andere existiere (was Yongs eigener triadischer Metaphysik und seinem Trinitätsverständnis widerspräche²⁸²). Dabei könnte nach dem Wirken von Gottes Geist gefragt werden, von dem das Wirken von anderen Geistern zu unterscheiden wäre.²⁸³

Entscheidend ist dann aber, ob und, wenn ja, wie das Wirken von Gottes Geist erkannt und von dem anderer Geister unterschieden werden kann, wenn man nicht sofort wieder auf die Christologie zurückgreifen, sondern die Eigenständigkeit dieses Wirkens wahren möchte.²⁸⁴

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd. 69.

²⁸¹ Vgl. ebd., 70.

²⁸² Vgl. z.B. Yong, *Beyond the Impasse*, 154: „Non-manifesting spirits could not be said to exist in any meaningful sense, certainly in no palpable sense. These spirits, whatever else they might be, are at least irrelevant to the human condition and at worst a figment of our imagination.“

²⁸³ Vgl. auch Yong, *The Dialogical Spirit*, 285f.

²⁸⁴ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 64; idem, *Beyond the Impasse*, 103.

3.2.2. Erkenntnis von Gottes Geist

Wie also wird Gottes Geist erfahren? Für Yong ist die Gotteserfahrung – wie jedes religiöse Erleben – keine eigene Erfahrung neben anderen, sondern eine Vertiefung der alltäglichen Erfahrung:

What is different about our experience of God is that it relates us to a dimension of being that includes but is not exhausted by normal experience. This is a dimension in which there is a heightened sense of truth, beauty excellence, goodness and reality as it was and is meant to be. I therefore prefer to speak of a *religious dimension of experience* rather than of 'religious experience' itself.²⁸⁵

Diese Tiefendimension der Erfahrung bezeichnet Yong als Erfahrung der *Gegenwart des Geistes*. Sie könnte als ästhetische Qualität gefasst werden, die ein Mehr in der Begegnung mit einem Gegenüber erahnen lässt (unendliche Komplexität der Dinge), was für ihn in Anlehnung an Nevilles *Axiology of Thinking* auch Teil der erkennbaren Wirklichkeit ist.²⁸⁶

Entsprechend seiner oben dargelegten zweifältigen Art, den ästhetischen Wert eines Dings zu bestimmen, kann die Gegenwart des Geistes zweifach festgestellt werden:

- Insofern jedes Ding eine durch den Geist vermittelte einzigartige Konkretion unendlicher Möglichkeiten ist, setzt die Existenz jedes Dings Gottes Geist voraus, der sich in der unendlichen Komplexität dieses Dings manifestiert.
- Insofern jedes Ding aber eine Komponente im Netz eines ihm übergeordneten Dings ist und mehr oder weniger harmonisch und authentisch darin eingebettet sein kann, weist nach Yong der Grad der erreichten Harmonie und Authentizität auf ein Mehr oder Weniger der Gegenwart des Geistes hin.²⁸⁷ Im Zusammenhang mit dem Menschen, der seine Art des Verhältnisses zu seiner Umwelt zu einem Teil selbst bestimmen kann, ist die Gegenwart des Geistes auch als moralische Qualität aufzufassen, die sich durch ein Mehr oder Weniger an Harmonie und Authentizität im Verhältnis zu seiner Umwelt auszeichnet.²⁸⁸

Gerade die zweite Art der Bestimmung der Gegenwart des Geistes als verwirklichte Harmonie und Authentizität eines Dings macht deutlich, dass die Erfahrung der Gegenwart des Geistes bei Yong stets Teil einer Momentaufnahme des Dings ist. Da Yong die Verwirklichung von Harmonie und Authentizität jedoch als etwas Mess- und Vergleichbares auffasst, bleibt er nicht bei der Momentaufnahme stehen, sondern bettet diese in die zeitliche Entwicklung des Dings ein: Aufgrund der vorausgesetzten Dynamik der Wirklichkeit kann sich ein Ding nach Yong also in Richtung grösserer oder geringerer Harmonie und Authentizität entwickeln.²⁸⁹ Dies verweise auf die *Aktivität des Geistes*, der in jedem Ding mehr oder weniger wirksam sein könne.

The activity of the Spirit in this is to integrate a thing into its environment in a way such that it can be authentic to itself and of service in its relationships with others. [...] To the extent that the world is being transformed from a place with lesser degrees of harmony to one in which the harmonies of things are heightened and intensified in their interrelatedness, to that extent we can say that the Spirit is at work in the world.²⁹⁰

²⁸⁵ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 122.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 122-124. Siehe auch idem, *Beyond the Impasse*, 165.

²⁸⁷ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 133.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 123f.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 134.

²⁹⁰ Ebd., 125.

Dass Gottes Geist nach Yong unterschiedlich intensiv gegenwärtig und aktiv sein kann, führt dazu, dass Yong nicht nur von der Gegenwart und Aktivität, sondern auch von der *Abwesenheit des Geistes* spricht. Weil die Dimension des Spirituellen aber eine konstante Kategorie der Wirklichkeit ist, führt die Abwesenheit von Gottes Geist zur Annahme der Gegenwart und Aktivität auch anderer Geister²⁹¹, deren Wirken in die entgegengesetzte Richtung zielt – auf Perversion und Zerstörung. Aus diesem Grund spricht er hierbei auch vom Dämonischen.²⁹²

Yong entfaltet also durch die Begriffe *Gegenwart*, *Aktivität* und *Abwesenheit des Geistes* drei seinen komparativen Kategorien entsprechende Weisen, von Gottes Geist und seiner Ökonomie zu sprechen, die so lange wie möglich unabhängig von der des Sohnes bleiben sollen. Entsprechend sind die Kriterien bzw. Richtungsangaben vom Wirken des Geistes (Harmonie und Authentizität) selbst noch unbestimmt: Was mit *Harmonie* und *Authentizität* konkret gemeint ist, wird erst klar, wenn zur Dimension des Spirituellen die des Partikularen, zum Geist das Wort, zur Kohärenz und Pragmatik die Korrespondenz hinzutritt.²⁹³ Erst an dieser Stelle kommt Yong folglich auf die Christologie zu sprechen:

The Spirit's reality is experienced as a field of force within which all things find their true identity in relationship. The Spirit's work is to constitute each thing authentically in accordance with its own norms and purposes even while bringing all things together ultimately under the normative measure of all other norms: Jesus the Christ. In this light, the demonic sets in motion force fields or habits of chaos, irrationality, isolation or alienation, and stagnation.²⁹⁴

3.2.3. Unterscheidung der Geister

Die bisherige Entwicklung kann wie folgt zusammengefasst werden: Ausgehend von der spezifisch pfingstlichen Erfahrung Gottes durch seinen Geist hat Yong eine allgemeine Epistemologie entworfen, die darlegen soll, wie der Mensch zur religiösen – d.h. normativen, ihn unbedingt und vollständig angehenden – Erkenntnis der Wirklichkeit fähig ist. Doch verschiedene Menschen und Kulturen sind zu verschiedenen Erkenntnissen dieser Wirklichkeit mit ihren Normen gelangt und es gibt keine für den Menschen einnehmbare Position, von der her über die Richtigkeit und Falschheit der verschiedenen Erkenntnisse entschieden werden könnte. Deshalb sieht sich Yong aufgrund der unbedingten und vollständigen Betroffenheit durch das Erkannte in der Pflicht, die verschiedenen Sichtweisen miteinander in einen Dialog zu bringen und sie so der gegenseitigen Kritik auszusetzen. Doch damit sich zwei verschiedene Erkenntnisse tatsächlich gegenseitig kritisieren können, müssen sie vergleichbar sein. Dies erweist sie jedoch als sehr schwierig, wenn die Erkenntnisse aus verschiedenen Kulturen stammen. Denn ihre Bedeutung ist stets durch den Kontext der entsprechenden Kultur bestimmt und kann nicht ohne Verfälschung in einem neuen Kontext behauptet werden. Um diese Sackgasse zu überwinden, hat Yong eine triadische Metaphysik entfaltet, die bei jedem Ding neben der unendlichen Potentialität und partikularen Verwirklichung auch eine vermittelnde Dimension des Spirituellen voraussetzt. Auf diese Dimension zielt Yong beim interreligiösen Dialog, indem er von der Untersuchung der konkreten Erscheinung zu ihrer spirituellen Dimension vorzustossen versucht. Denn das darunter verhandelte abstrakte Wie der Welt – in diesem Fall der Religion und ihres Wirklichkeitsverständnisses – kann im Gegensatz zu ihrem konkreten So-Sein nach seiner Meinung so weit verallge-

²⁹¹ Vgl. ebd., 249.

²⁹² Vgl. ebd., 125-132. Siehe auch idem, *Beyond the Impasse*, 164.

²⁹³ Vgl. z.B. ebd., 171: „Goodness, mobility, and truth are all defined variously by the religions. Gautama's insistence on the tragic character of existence can be said to parallel Qohelet's dictum that 'all is vanity.' Yet to equate them both without acknowledging the profoundly different visions between the Buddhist cosmology and the Hebrew theistic worldview is methodologically unpardonable.”

²⁹⁴ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 131.

meinert werden, dass die daraus entwickelten vagen Kategorien *religiöse Erfahrung*, *religiöse Nützlichkeit* und *religiöse Kosmologie* einen Rahmen schaffen, in dem möglichst alle konkreten religiösen Phänomene zur Sprache gebracht werden können, ohne ihre Authentizität aufgeben zu müssen.

Kommt unter diesen Voraussetzungen tatsächlich ein Dialog zustande, stellt sich unweigerlich die Frage, wie bei festgestellten Unterschieden die der Wirklichkeit besser entsprechende Sichtweise eruiert werden kann. Dies entfaltet Yong seinen drei komparativen Kategorien entsprechend als dreistufigen Prozess der Unterscheidung der Geister, bei dem Gottes Geist – d.h. die spirituelle Kraft, die in Richtung vollkommener Harmonie und Authentizität hinwirkt – immer deutlicher erkannt werden soll durch eine „hermeneutics of life that is both a divine gift and a human activity aimed at reading correctly the inner processes of all things – persons, institutions, events, rites, experiences, and so on“²⁹⁵. Dies ist für ihn letztlich die zentrale grosse Aufgabe einer pneumatologischen Theologie der Religionen.²⁹⁶

Der erste Schritt zur Unterscheidung der Geister bezieht sich auf die Art der religiösen Erfahrung, also darauf, wie jemand durch die Begegnung mit etwas anderem eine Erfahrung der Transzendenz macht und davon unbedingt und vollständig angegangen wird. Diese Untersuchung der „qualitative presentation of the experience itself and on how that transforms the individual“²⁹⁷, die sich noch ganz in der Begrifflichkeit des Untersuchten vollzieht, soll mithilfe von ästhetischen Normen die Intensität und Authentizität dieser Erfahrung aufdecken.

In einem zweiten Schritt soll diese Erfahrung in die längerfristige Entwicklung des Betroffenen gestellt und danach gefragt werden, inwiefern sich diese Erfahrung als religiös nützlich, d.h. zur anhaltenden Veränderung des Betroffenen in Richtung der Ideale oder Ziele dieser Religion erweist. Auch hier soll die Untersuchung noch im Kontext der jeweiligen Kultur und Sprache des Untersuchten bleiben, nun aber die Wirkmächtigkeit religiöser Erfahrungen und Symbole auf die entsprechenden Religionsangehörigen feststellen.²⁹⁸

Kann man in einem Fall authentische Erfahrungen eines Mehr feststellen, die tatsächlich praktische Konsequenzen für den Betroffenen nach sich ziehen und diesen den religiösen Idealen entsprechend verändern, stellt sich nach Yong letztlich die Frage nach dem Was der erfahrenen Transzendenz und der konkreten langfristigen Konsequenzen dieser Erfahrung. Diese Frage nach dem Was führt ihm zufolge ins Feld der Kosmologie der Religion: Nicht jede intensive und verändernde Erfahrung muss göttlichen Ursprungs sein, sondern kann gemäss Yong ebenso im Zusammenhang mit dämonischem Wirken stehen. Diese letzte Stufe der Unterscheidung mit ihrem universalen Kontext führt Yong dazu, die Frage nach der Referenz zu stellen: „To what transcendental reality, if any, do religious symbols refer?“²⁹⁹ Hier ist folglich auch der Punkt erreicht, wo Yong die bisherige Fokussierung der allgemeinen Dimension des Spirituellen aufgibt und die partikuläre Dimension des Wortes – im Fall der theologischen Reflexion: die Christologie – in die Unterscheidung miteinbezieht und so die Frage nach der Wahrheit im Sinne der Korrespondenztheorie stellt.

Allerdings liegt Yong viel daran, dies nicht als nachträgliche Unterordnung des Geistes unter das Wort, sondern als gegenseitiges Verhältnis aufzufassen: Genauso wie die Richtung des Wirkens von Gottes Geist nur in konkreten Zusammenhängen und anhand von konkreten Kriterien erkannt werden kann (die Dimension des Wortes also auch bei der Fokussierung der des Geistes unerlässlich

²⁹⁵ Yong, *Beyond the Impasse*, 129.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 163.

²⁹⁷ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 251.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 251f.

²⁹⁹ Ebd., 254.

ist)³⁰⁰, so muss auch die Normativität Jesu Christi als dynamisch wirksam und nach Yong „only by and through the power of the Spirit“³⁰¹ erkennbar erachtet werden.

Zudem lässt die seinem Ansatz zugrundeliegende Sicht einer dynamischen Wirklichkeit, deren Kraftfelder stets von verschiedenen Kräften geprägt sind, eine abschliessende Beantwortung dieser Frage nicht zu.³⁰² Trotzdem bewahrt Yong die Frage nach der Wahrheit – wie bereits dargelegt – als Antrieb und Leitmotiv zur konstanten Reflexion der Wirklichkeit, die sich nach ihm im Zusammenspiel von Geist, Wort und Gemeinschaft vollzieht. Dabei dürfe man sich trotz der Unabgeschlossenheit nicht scheuen, Urteile zu fällen. Doch man solle sich ihres provisorischen Charakters bewusst und „open to the correction of the Spirit whether that be through prayer and faithful meditation on Scripture, insights from the broader Christian community, the interreligious dialogue, or otherwise“³⁰³ bleiben.³⁰⁴

3.3. Praktische Anwendung: Umbanda

Die Tauglichkeit und Fruchtbarkeit einer so entfalteten pneumatologischen Theologie der Religionen testet Yong ein erstes Mal an einer exemplarischen Auseinandersetzung mit der Umbanda, einer afrobrasilianischen Religion.³⁰⁵ Die Pfingstbewegung wie die Umbanda nähren sich aus Wurzeln, die tief in die brasilianische Vorgeschichte zurückreichen, und haben sich beide seit Anfang des 20. Jh. in Brasilien verbreitet.³⁰⁶ Der gemeinsame sozioökonomische Kontext mit seinen spezifischen Problemen und die verschiedenen Lösungsansätze der zwei Religionen haben bereits in der Vergangenheit zu soziologisch ausgerichteten komparativen Vorstössen geführt. Die zusätzliche phänomenologische Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Ritualen beider Religionen hat zudem zu religionswissenschaftlichen Vergleichen geführt.³⁰⁷ Beides zusammen und der Umstand, dass sowohl Pfingstler wie auch Umbandas den Anspruch erheben, dass bei der Geistestaupe bzw. der Geisterbesessenheit universale Wahrheit erfahrbar wird³⁰⁸, führt Yong zur theologischen Frage:

What is the truth of the Pentecostal-charismatic experience of the Holy Spirit and what is the truth of the Umbandist experience of spirit possession?³⁰⁹

Yong stellt also letztlich die Frage nach dem externen Bezug der jeweiligen Erfahrung (Korrespondenz): In welchem Verhältnis stehen die Gegenstände der Erfahrung dieser zwei Religionen zueinander? Könnte es sein, dass sich sowohl die Pfingstler wie auch die Umbandisten durch ihre Rede von Geistestaupe bzw. Geisterbesessenheit auf die Erfahrung desselben beziehen, dies aber anders ausdrücken?³¹⁰

Doch anstatt einen neutralen Standpunkt zu suchen, der einen möglichst objektiven Blick erlauben sollte, setzt Yong nach einer kurzen Darstellung eines umbandistischen Rituals aus der Beobachterperspektive³¹¹ bei der Innenperspektive der Umbanda an, die er anhand der vorgeschlage-

³⁰⁰ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 175.

³⁰¹ Ebd., 169.

³⁰² Vgl. ebd., 166f.

³⁰³ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 255.

³⁰⁴ Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 159f.

³⁰⁵ Vgl. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 256-309.

³⁰⁶ Vgl. ebd., 259 und 267.

³⁰⁷ Vgl. ebd., 261.

³⁰⁸ Vgl. ebd., 268.

³⁰⁹ Ebd., 262.

³¹⁰ Vgl. ebd., 261.

³¹¹ Vgl. ebd., 268-272.

nen Kategorien zusammenzufassen versucht. Dies führt dazu, dass er die oben erwähnte theologische Frage nochmals umformuliert, indem er nun festhält:

My overarching concerns, however, are theological [...]: is the Holy Spirit present and active in Umbanda, and how is such presence and activity to be discerned?³¹²

Hier erscheint die Frage nach der Korrespondenz der Praktiken und Überzeugungen beider Religionen nicht mehr direkt im Blickfeld. Stattdessen fragt er nach deren Kohärenz: Können bei den umbandistischen Ritualen Spuren davon festgestellt werden, dass Gottes Geist – wie Pfingstler ihn erfahren – auch in umbandistischen Ritualen wirksam ist? Wie oben ausgeführt, wird auch hier wieder deutlich, dass die Frage nach der Korrespondenz bei Yong zwar die Leitidee seiner Theologie der Religionen darstellt, diese in der Praxis (zumindest zu Beginn) aber im Rahmen der Frage nach der Kohärenz entfaltet wird.³¹³

3.3.1. Theologische Reflexion religiöser Erfahrung, Nützlichkeit und Kosmologie

a) Religiöse Erfahrung

Dass Yongs erste Kategorie, die religiöse Erfahrung, einen sinnvollen ersten Vergleich ermögliche, schliesst Yong aus den Aussagen von Maria-José, einer *mãe-de-santo* aus Rio³¹⁴, d.h. dem Oberhaupt eines der vielen relativ autonomen, aber über Dachverbände koordinierten, umbandistischen Zentren. Ihr zufolge kommt nämlich für die Umbandisten der religiösen Erfahrung eine zentrale Bedeutung zu: Der Vollzug von Ritualen erlaube es den Partizipanten, die sonst verborgen wirksamen „elemental forces of the cosmos“³¹⁵ zu erfahren. Die Erfahrung und Verkörperung dieser Kräfte wiederum schaffe die Möglichkeit, diese Kräfte zu bändigen, dem Medium dienstbar zu machen und so ein ausgeglicheneres Leben zu führen. Diese Beschreibung dessen, was in einem solchen Ritual geschieht, aus der Innenperspektive sieht Yong in Übereinstimmung mit dem Umstand, dass ein Großteil der umbandistischen Medien ursprünglich aufgrund von „some kind of dysfunctionality or illness“³¹⁶ in Kontakt mit einem umbandistischen Zentrum gekommen seien und sich aufgrund der dort gemachten Erfahrungen initiieren liessen.

Für Yong bedeutet dies, dass es neben dem gemeinsamen sozioökonomischen Kontext von Umbanda und Pfingstbewegung, der Verschiedenheit ihrer Überzeugungen und äusserlichen Gemeinsamkeiten im Vollzug ihrer Rituale auch vergleichbare religiöse Erfahrungen mit ähnlich positiven Auswirkungen auf die Partizipanten gibt, indem beide „a relative degree of harmony in the lives of devotees“³¹⁷ herbeiführen. Für seine Theologie der Religionen folgt daraus, dass – trotz aller Vorbehalte – „it may therefore be tentatively suggested that they are potentially signs of the Spirit’s presence and activity“³¹⁸.

b) Religiöse Nützlichkeit

Nachdem Yong bei Umbandaritualen und bei der pfingstlichen Geistestaupe scheinbar ähnliche Erfahrungen festgestellt hat, geht er in einem zweiten Schritt über zur Frage nach den langfristigen Konsequenzen der Erfahrungen dieser beiden Religionen. Wie bereits erwähnt, liegt dem Aufsuchen eines

³¹² Ebd., 272.

³¹³ Vgl. auch Yong, *Beyond the Impasse*, 171f.

³¹⁴ Vgl. Serge Bramly, *Macumba. The Teachings of Maria-Jose, Mother of the Gods*, San Francisco 1994.

³¹⁵ Ebd., 166; zitiert von Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 273.

³¹⁶ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 274.

³¹⁷ Ebd., 275.

³¹⁸ Ebd.

umbandistischen Zentrums oftmals ein Leiden zugrunde, von dem man sich Erleichterung erhofft.³¹⁹ Es lässt sich deshalb fragen, ob sich neben den direkten Konsequenzen der ekstatischen Erfahrung des Mediums auch langfristige Konsequenzen aus den umbandistischen Ritualen ergeben. Zeichen dafür findet Yong auf drei Ebenen: Auf der sozialen Ebene stellt er fest, dass die umbandistische Praxis dem sozial Machtlosen eine Vollmacht verleiht, indem sie durch das Tranceerlebnis den – ökonomisch, gesellschaftlich und geschlechtlich betrachteten – Niemand sich als ein Jemand erfahren lässt, von dem die Geister Besitz ergreifen wollen, d.h. als ein *filho* oder *filha de santo*. Auf der politischen Ebene fungieren die Oberhäupter der umbandistischen Zentren im klientelistischen System Brasiliens Yong zufolge oft als Vermittler zwischen Patron und Klienten und schaffen so ein Netzwerk, das die auffängt, die sonst durch alle Maschen der Gesellschaft fielen. Auch moralisch scheinen Umbandapraktiken langfristig wirksam zu sein, was daran sichtbar werde, dass die gelehrte Nächstenliebe unter Umbandisten durch karitatives Handeln auch konkrete Gestalt gewinnt.³²⁰

Diese langfristigen Auswirkungen überblickend kommt Yong zum Schluss, dass aus christlicher Perspektive – insoweit diese positiven Konsequenzen tatsächlich durch umbandistische Praktiken vermittelt werden – die bisherige Vermutung von der Gegenwart und Aktivität von Gottes Geist in Teilen dieser Praktiken weiter gestärkt werden könne. Da eine solche Schlussfolgerung jedoch der umbandistischen Sichtweise widerspricht, weil sie diese Wirkungen auf eine Mehrzahl verschiedener Geister zurückführt und der christlich verstandene Heilige Geist dabei kaum eine Rolle spielt, wäre ein Beharren auf einer solchen Schlussfolgerung Ausdruck eines von Yong abgelehnten Imperialismus, der die Eigenständigkeit der Kosmologie des Gegenübers nicht anerkennt. Um diesem Imperialismus zu entgehen, wechselt Yong zu seiner dritten Kategorie, der *religiösen Kosmologie*, um die umbandistische Erklärung dieser Befunde in ihrem eigenen Horizont nachzuvollziehen. Von diesem Blick auf die umfassende Kosmologie erhofft sich Yong, letztlich die Frage nach der „truth behind the deities and spirits of the Umbandist pantheon“³²¹ stellen zu können.

c) Religiöse Kosmologie

Um die vielschichtige umbandistische Kosmologie darzustellen, wählt Yong einen entwicklungsgeschichtlichen Ansatz, der – unter starker Vereinfachung – aufzeigen soll, wie sie sich aus ihren wichtigsten Wurzeln herausgebildet hat: Ein erster Schritt zur Entstehung der Umbanda vollzog sich durch die Verbindung einer afrikanischen Religion (Yoruba) mit dem Katholizismus. Dabei wurde die afrikanische oberste Gottheit *Olorum*³²² mit dem christlichen Schöpfergott identifiziert. Aufgrund der starken Enthobenheit *Olorums* von der Erde, kam den vermittelnden Göttern/Geistern, den *Orixás*, die wesentliche Rolle in der religiösen Praxis zu. Diese Mittlerwesen sind durch die Verschmelzung mit dem Katholizismus mit Jesus und verschiedenen Heiligen identifiziert worden.

In einem zweiten Schritt ist die dreigeteilte Kosmologie aus Oberstem Gott, vermittelnden Wesen und den Menschen durch die Verbindung mit dem Kardezismus – einem auf den Franzosen Allan Kardec zurückgehenden Spiritismus – in eine evolutionäre dreistufige Kosmologie umgestaltet worden, in deren Rahmen sich die Geister bzw. Seelen durch Inkarnation spirituell weiterentwickeln.³²³

In einem letzten Schritt wurde die Bedeutsamkeit der höher entwickelten *Orixás* (die afrikanischen Götter/Geister bzw. die Geister der katholischen Heiligen) für die religiöse Praxis fast vollständig aufgegeben. Stattdessen haben niedrigere, momentan nicht inkarnierte Geister – v.a. die *Cabo-*

³¹⁹ Vgl. z.B. die gängige Redewendung: „Umbandista entra pela porta do sofrimento“ (ebd., 276).

³²⁰ Vgl. ebd., 277-279.

³²¹ Ebd., 280.

³²² Die Schreibweise dieser Namen orientiert sich im Folgenden an der von Yong (vgl. ebd.).

³²³ Vgl. ebd., 280-283.

clos (die Geister der Ureinwohner Brasiliens) und die *Pretos Velhos* (die Geister der afrikanischen Sklaven in Brasilien) – die Zentralstellung übernommen. Dies deutet Yong als Zeichen für die Verselbstständigung der Umbanda von ihren afrikanischen und katholischen Wurzeln hin zu einer genuin brasilianischen Religion: Durch die hauptsächliche Erfahrung von *Caboclos* und *Pretos Velhos* in der Trance würden die Partizipanten primär durch die Werte der spezifisch brasilianischen Geister geprägt und entsprechend nach deren Idealen geformt.³²⁴ Neben diesen höheren und niedrigeren Geistern kennt die Umbanda auch die Geister auf der Stufe der Unterwelt, die *Exús*, die aus der Verbindung von *Exú* (einer afrikanischen Tricksterfigur) mit Lucifer im Rahmen der oben genannten evolutionären Kosmologie hervorgegangen sind. Die *Exús* sind ambigue Geister: Einerseits sind sie bei den meisten Ritualen unerwünscht und werden abgewehrt. Andererseits werden sie benötigt, um das – z.B. aufgrund von schwarzer Magie – durch sie bewirkte Übel vom Opfer zurückzulenken auf den Urheber dieses Übels. Diese Ambiguität der *Exús*, die sich jeder definitiven Verortung widersetzt, hat dazu geführt, dass sie z.T. stark universalisiert wurden zu einer Elementarkraft und deshalb auch als „perpetual vibration of the ether, the life of the universes, and hence the great magical agent who can be used for good as well as evil“³²⁵ aufgefasst werden können.

Da die theologische Reflexion nach Yong nach der Wahrheit *hinter* den Aussagen der verschiedenen Religionen fragt, folgt aus dieser Darstellung der umbandistischen Kosmologie die Frage, inwiefern sie die Wahrheit angemessen abbildet. Weil diese Frage aber nicht von einem neutralen Standpunkt aus beantwortet werden kann, fragt Yong, was die Pfingstbewegung von der Umbanda und umgekehrt, was die Umbanda von der Pfingstbewegung, lernen können. Die Lehren für die Pfingstbewegung sieht Yong hauptsächlich darin, dass sie erstens durch die Auseinandersetzung mit der Umbanda und den Gemeinsamkeiten auf phänomenologischer Ebene mit ihren eigenen afrikanischen Wurzeln konfrontiert wird und sich dadurch eine bewusstere Wertschätzung der Vielfalt von Reaktionsmöglichkeiten auf eine Transzendenzerfahrung entwickeln kann. Dies kann nach ihm dazu führen, dass die Möglichkeit vermehrt in Betracht gezogen wird, dass auch in den Ritualen von anderen Religionen „genuine instances of people responding to the Holy Spirit“³²⁶ feststellbar sind. Zweitens erkennt Yong in der umbandistischen Kosmologie einen höheren Entwicklungsgrad der Darstellung für die Verbundenheit zwischen den Lebenden und den Verstorbenen als in pfingstlichen Thematisierungen des so genannten Generationenfluches, den es generell zu brechen gelte. Von der Umbanda könnten die Pfingstler deshalb einen differenzierteren Umgang mit generationsübergreifenden Problemen lernen und dabei auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass in manchen Fällen „healing needs to be recognized as a multi-generational affair that comes about not just by denouncing what is inherited from the past, but perhaps by affirming generational connections and forgiving the wrong-doings perpetrated by one’s ancestors“³²⁷. Drittens scheint nach Yong die Ambiguität der umbandistischen Geistervorstellung dem biblischen Bild der Geisterwelt besser zu entsprechen als die in der Pfingstbewegung stark vertretene dualistische Sicht. Dies würde bedeuten, dass – wie Yong bereits in seiner Fundamentalpneumatologie entfaltet hat – die Geister nicht grundsätzlich mit dem Dämonischen identifiziert werden können, sondern nach einer Unterscheidung verlangen, die auch anerkennt, „that the principalities, powers and the demonic have their ordained places within the divine presence“³²⁸.

³²⁴ Vgl. ebd., 283f.

³²⁵ Ebd., 286.

³²⁶ Ebd., 291.

³²⁷ Ebd., 293.

³²⁸ Ebd., 297.

Für die Umbanda sieht Yong folgendes Lernpotential durch den Dialog mit der Pfingstbewegung: Im Zusammenhang mit Tranceerfahrungen in den eigenen Reihen hat sich in der Pfingstbewegung die Unterscheidung zwischen Geistern, welche die menschliche Psyche zu besitzen trachten und solchen, die sich zu ihr ins Verhältnis setzen wollen, herausgebildet:

No matter how positive and good a psychic content appears, if it tries to take possession of the personality, its ultimate results are destructive and one is led into further unconsciousness rather than consciousness.³²⁹

Aus dieser Perspektive kann nach Yong eine umbandistische Geisterbesessenheit dämonische Züge annehmen, wenn selbst fortgeschrittene Medien zeitweise den in sie gefahrenen Geist nicht mehr kontrollieren können. Dem entspricht Yong zufolge, dass die umbandistischen Praktiken durch Angst motiviert seien, anstatt dass sie zur Anbetung inspirierten. So wirft der Dialog mit der Pfingstbewegung für die Umbanda erstens die Frage nach der Tauglichkeit der umbandistischen Unterscheidung der Geister auf. Zweitens stellt Yong das Heilungsverständnis der Umbanda infrage. Besonders die Abwehr des von *Exús* z.B. aufgrund eines Fluchs bewirkten Übels macht dies deutlich. Sie besteht darin, dass mit einem Gegenfluch durch die Hilfe von anderen *Exús* die Wirkung des ursprünglichen Fluches auf den Urheber zurückgelenkt wird, sodass nun beide Flüche auf diesem lasten. Ein solch individualistisches Heilungsverständnis ist nach Yong zu kurzichtig und ermöglicht keine ganzheitliche Vision von Heilung, die letztlich den gesamten Kosmos umfasst. Stattdessen halte es gerade durch seine Wirksamkeit die Betroffenen im ursprünglichen Zustand.

The point is that such systems are demonic precisely because they hold their devotees captive within networks of destruction which do not allow escape.³³⁰

Dies führt Yong letztlich zu seiner dritten Frage bzw. Herausforderung an die Umbanda, die aber ebenso an die Adresse der Pfingstler gerichtet ist:

Who among the gods has both the authority, power and interest in correcting the wrongs, reconciling hostilities, healing the world and its sufferings, and establishing justice, peace and righteousness?³³¹

Mit dieser für ihn noch offenen Frage beendet Yong seinen ersten Versuch eines interreligiösen Dialogs – nicht ohne darauf hinzuweisen, dass die grundlegende Frage der Soteriologie und der Christologie, durch welche die beiden Religionen deutlich voneinander getrennt werden, bisher noch nicht aufgegriffen worden sei, sich im weiteren Verlauf des Dialogs aber unausweichbar stelle.³³²

3.3.2. Yongs Auswertung seiner Theologie der Religionen

In Abgrenzung zu den von ihm abgelehnten interreligiösen Verhältnisbestimmungen hat Yong für seinen pneumatologischen Ansatz den Anspruch erhoben, einen Rahmen zu stiften, der einen echten Dialog mit gegenseitigem Verständnis der Dialogpartner ermögliche und zudem die für eine theologische Reflexion benötigte Vergleichbarkeit der verschiedenen Weltanschauungen gewährleiste. Dieses Ziel hat Yong mit der Ausarbeitung seiner drei Kategorien seiner Ansicht nach erreicht.³³³

³²⁹ Morton Kelsey, *Encounter with God. A Theology of Christian Experience*, Minneapolis 1972, 157; zitiert in Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 299.

³³⁰ Ebd., 306.

³³¹ Ebd., 307.

³³² Vgl. ebd., 309 und 315.

³³³ Vgl. ebd., 287.

Seine Kategorien haben sich für ihn als allgemein und flexibel genug erwiesen, um ein Verständnis des Gegenübers in seiner eigenen Begrifflichkeit zuzulassen. Gleichzeitig war es ihm möglich, die verschiedenen Sichtweisen miteinander zu vergleichen und Punkte aufzuzeigen, wo die beiden Gesprächspartner voneinander lernen könnten. Vermögen diese Lernchancen zu überzeugen, dann bestätigt dies nicht nur die Tauglichkeit von Yongs Kategorien. Es würde aus christlicher Perspektive auch Yongs zentrale Hypothese unterstützen, dass Gottes Geist – verstanden als Grundlage für die Ordnung der Welt und die Erkenntnis dieser Ordnung – über alles Fleisch ausgegossen ist und somit auch in anderen Religionen gegenwärtig und aktiv sein kann. Dies hätte seiner Ansicht nach zur Konsequenz, dass der interreligiöse Dialog zu einer unerlässlichen Aufgabe der Theologie wird, da die Einsichten aus anderen Religionen die christliche Theologie korrigieren und so weiterbringen könnten.³³⁴ Es hätte zudem Auswirkungen auf das Verständnis der christlichen Mission, die – wie weiter oben schon darauf hingewiesen – nach Yong nicht mehr nur auf die Konversion von Personen von einer Religion zur anderen abzielen würde, sondern durch gegenseitiges Lernen auch auf die Transformation der bestehenden Religionen in Richtung besserer Erkenntnis der umfassenden Wirklichkeit.³³⁵

Um die seinem Ansatz zugrundeliegende Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen nochmals neu zu benennen, wählt Yong die Bezeichnung *pneumatologischer Inklusivismus*. Aufgrund der Erkenntnis, dass sich jeder Verstehensversuch und jede Unterscheidung der Geister in einem bestimmten Horizont vollzieht, sieht Yong keine Möglichkeit, dem Inklusivismus zu entgehen, wenn sein Unternehmen überhaupt sinnvoll sein soll. Aber indem er diesen Horizont pneumatologisch bestimmt, meint er, Raum für einen Pluralismus zu schaffen, der es denkbar macht, aufgrund der Kritik des Dialogpartners wesentliche Bestandteile der eigenen Sichtweise radikal revidieren zu müssen.³³⁶

³³⁴ Vgl. ebd., 317.

³³⁵ Vgl. ebd., 314.

³³⁶ Vgl. ebd., 316.

III. Christliche Praxis und Missiologie

In seinen ersten drei Werken – *Discerning the Spirit(s)*, *Spirit-Word-Community* und *Beyond the Impasse* – hat Yong eine Theologie der Religionen mit einer eigenen Methodologie entfaltet. Durch ihren pneumatologischen Ausgangspunkt sollte sie es erlauben, die theologische Reflexion anderer Religionen auf einen Dialog zu gründen, dessen Rahmen sich dynamisch entfaltet und so breit gesteckt ist, dass alle Gesprächspartner sich darin authentisch darstellen können. Um dies zu ermöglichen, erachtete Yong es als notwendig, die Fragen nach der Christologie und der Soteriologie zu Beginn des Dialogs auszuklammern, da diese seiner Ansicht nach in unausweichliche Sackgassen geführt hätten.

Wie bereits dargestellt, bewertete Yong seinen Versuch als erfolgreich³³⁷, weshalb er in seinen weiteren Werken auf diese Texte als Grundlage verweisen kann. Sein nächstes, 2005 erschienenes, Werk *The Spirit Poured Out on All Flesh* bezeichnet er deshalb sowohl inhaltlich als auch methodisch als Zusammenfassung seiner bisherigen Arbeit.³³⁸ Besonders deutlich wird das bei den Kapiteln zur Ökumene und dem interreligiösen Dialog³³⁹, die in kurzer Fassung nochmals darstellen, wofür Yong zuvor ausführlicher argumentiert hat. Zwei Punkte sind bei diesem Buch allerdings erwähnenswert: Zum einen findet sich in diesem Werk ein erster Schritt von Yong in die *Religion-Science-Debatte*, auf den später weitere folgen werden.³⁴⁰ Diese Ausdehnung des theologischen Diskurses ist aber nicht erstaunlich, sondern folgt direkt aus seiner bisherigen Entwicklung, bedenkt man den angestrebten universalen Horizont von Yongs Theologie.³⁴¹ Erstaunlicher wirkt der zweite Punkt: Er beginnt sein Werk mit der Soteriologie.³⁴²

Yongs intensive Auseinandersetzung mit der Soteriologie in *The Spirit Poured Out on All Flesh* – nachdem er dieses Thema bis dahin sorgfältig ausgeklammert hat – kann zum einen auf die Verschiebung des Hauptthemas zurückgeführt werden. Widmete sich Yong anfänglich hauptsächlich der Theologie der Religionen mit ihren methodologischen Herausforderungen, so bettet er diese nun ein in sein umfassenderes Ziel einer globalen (systematischen) Theologie, wie der Untertitel des Buches – „Pentecostalism and the Possibility of Global Theology“ – deutlich macht. Doch trotz dieser thematischen Verschiebung, die auch eine Behandlung der Soteriologie nahelegt, ist die Prominenz dieses Themas auffällig³⁴³, was zum genaueren Hinschauen einlädt.

1. Einbindung der soteriologischen Frage

Wie bisher verfolgt Yong auch in *The Spirit Poured Out on All Flesh* das Ziel, einen Beitrag zur Theologie aus spezifisch pfingstlicher Blickrichtung zu leisten. Wie bisher strebt er danach, die Theologie in einem ökumenischen und interreligiösen Kontext zu entfalten. Neu ist aber, dass die pfingstliche

³³⁷ Vgl. z.B. auch die einleitende Bemerkung in Yong, „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission“, 55.

³³⁸ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 10; idem, „Between the Local and the Global“, 192.

³³⁹ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 167-266.

³⁴⁰ Daraus resultierende Monographien sind: Amos Yong, *The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination* (Pentecostal Manifestos), Grand Rapids (MI) und Cambridge 2011; und idem, *The Cosmic Breath. Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Dialogue* (Philosophical Studies in Science and Religion 4), Leiden 2012.

³⁴¹ So hat er immer wieder gefordert, dass sich die Theologie interdisziplinär zu arbeiten habe (vgl. z.B. Yong, *Spirit-Word-Community*, 306; oder idem, *Beyond the Impasse*, 175). Vondey zählt darüber hinaus vier Gründe für diese Ausdehnung auf (vgl. Wolfgang Vondey, „A Passion for the Spirit. Amos Yong and the Theology and Science Dialogue“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 179-197, 180-183.

³⁴² Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 31-120.

³⁴³ Er selbst weist auf diese Entwicklung in seinem Denken hin (vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 115).

Erfahrung des Geistes nicht mehr nur der Entwicklung einer Methodologie in diesem globalen Horizont dient, sondern stärker auch inhaltlich ins Blickfeld tritt. Seine Ausgangsfrage formuliert er deshalb in Anlehnung an die Frage der Menschenmenge, die das Pfingstereignis beobachtet hat (vgl. Apg 2,12): „What does it mean that God did so then and continues to pour out the Spirit on men and women, young and old, slave and free?“³⁴⁴

1.1. Verortung der Pfingsterfahrung in der Soteriologie

Yongs erster Schritt zur Beantwortung dieser Frage ist die Präsentation von zehn Fallstudien, in denen er nachzuzeichnen versucht, wie sich die Geisterfahrung in zehn pfingstlichen Bewegungen – verteilt über den gesamten Globus – zeigt und auswirkt.³⁴⁵ Dies führt ihn zum Schluss, dass die Geisterfahrung die Erfahrung einer ganzheitlichen Transformation sei: „The encounter with the Spirit of God brings about spiritual life; bodily healing; communal koinonia; the transformation of material, social, political, and historical circumstances; and ecological responsible living.“³⁴⁶

Die grosse Weichenstellung für seine weitere Arbeit besteht nun darin, dass Yong diese Transformation in den Rahmen der Soteriologie stellt. Daraus folgt, dass die pfingstliche Theologie, die auf der Erfahrung der Ausgiessung von Gottes Geist gründet, mit der Soteriologie zu beginnen hat.³⁴⁷ Doch mit der Soteriologie wird auch die Frage nach der Christologie aufgeworfen. Yong illustriert dies – dem Plot der Pfingsterzählung folgend – anhand der Antwort von Petrus auf die Frage der Menge, was sie nach seiner Predigt tun solle:

Kehrt um, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des heiligen Geistes empfangen. Denn euch gilt die Verheissung und euren Kindern und allen in der Ferne, allen, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird (Apg 2,38f).

Da nach Yong in dieser kurzen Antwort von Petrus die wesentlichen Elemente einer pfingstlichen Soteriologie enthalten sind, kommt er nicht umhin zuzugestehen, dass Jesus Christus das Zentrum der Soteriologie ist. Vollzieht er damit denselben Schritt von der Pneumatologie zurück zur Christologie als Ausgangspunkt der Theologie, den er früher bei anderen kritisiert hat?³⁴⁸ Einerseits moniert er tatsächlich, dass seine bisherigen Ausführungen „consciously erred on the side of distinguishing the mission of the Spirit from that of the Son“, weshalb er nun versuche, „a more centrist position“³⁴⁹ zurückzugewinnen. Andererseits muss man sich aber davor hüten, das Folgende als rein christologisch entfaltete Soteriologie zu verstehen. Yong sucht nach einer Soteriologie, die „centered on Jesus Christ and enabled by the Holy Spirit“³⁵⁰ ist. Dazu wendet er Irenäus' Zwei-Hände-Modell, das er früher zur Entwicklung seiner Fundamentalpneumatologie verwendet hat, auch auf die Soteriologie an. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass er das erlösende Werk des Geistes nicht als subjektive Aneignung (Heiligung) des objektiv in Christus Vollbrachten (Rechtfertigung) verstehen will, weil sonst das Werk des Geistes demjenigen Christi wieder nachgeordnet würde. Stattdessen müssen nach Yong sowohl die subjektive als auch die objektive Seite als Werk sowohl Christi als auch des Geistes aufgefasst werden: „The Spirit is not an appendage to Christ in the process of salvation but saves with

³⁴⁴ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 31.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 33-79.

³⁴⁶ Ebd., 79f.

³⁴⁷ Vgl. ebd., 81.

³⁴⁸ Vgl. Yong, *Beyond the Impasse*, 83-103.

³⁴⁹ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 111 Anm. 81.

³⁵⁰ Ebd., 82 (Herv. d. Verf.).

Christ throughout.³⁵¹ Der pfingstliche Beitrag zu einer globalen Theologie besteht Yong zufolge deshalb darin, die pneumatologische Seite der Soteriologie zu entfalten, was er *Spirit soteriology* nennt.³⁵²

1.2. Entfaltung der Soteriologie anhand der Geisterfahrung

Um die Soteriologie konsequent christologisch und pneumatologisch zugleich entfalten zu können, bedarf es nach Yong bereits auf der Stufe der Christologie einer komplementären Ergänzung zur dominanten Logos-Christologie. Während die Logos-Christologie von der Inkarnation des präexistenten Logos in Jesus als Grundlage für dessen Gottessohnschaft ausgeht, wie es z.B. im Philipperhymnus oder im Prolog des Johannesevangeliums dargestellt wird, setzt die nach Yong zusätzlich benötigte Geist-Christologie beim irdischen Menschen Jesus von Nazareth an, der aufgrund seines vollkommenen Geistbesitzes Gottes Ebenbild war, wofür anhand der synoptischen Evangelien – bei Yong v.a. Lk – argumentiert werden könne³⁵³: „Jesus is the revelation of God precisely as the man anointed by the Spirit of God to herald and usher in the reign of God.“³⁵⁴ Da Jesus in seiner Antrittsrede in Lk 4,18f seine Geistsalbung mit seinem Dienst verbindet, richtet die Geist-Christologie nach Yong ihr Augenmerk speziell auf das Leben und den Dienst Jesu und nicht nur auf seinen Tod und seine Auferstehung.³⁵⁵

Dieser Verschiebung des Fokus in der Geist-Christologie, von der Auferstehung zum Leben und Wirken Jesu, die Yong aus dem Lukasevangelium heraus entfaltet, entspricht die Umorientierung vom jenseitigen auf das bereits hier und jetzt anbrechende Heil in seiner Geist-Soteriologie, die er v.a. im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerks – der Apostelgeschichte – wiederfindet: Durch das Pfingstereignis seien die Nachfolger Jesu von dessen Geist erfüllt und dazu bevollmächtigt worden, seinen in Lk 4,18f dargestellten Auftrag fortzuführen. Indem sie den Menschen Vergebung der Sünden zusprachen, sie aus der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen befreiten, Kranke heilten und sie in die neu entstehende Gemeinschaft eingliederten, in der es weder Arm noch Reich gab, antizipierten sie bereits in ihrer Zeit das erst kommende eschatologische Reich Gottes.³⁵⁶ Erlösung umfasst nach Yong also „the transformation of human beings into the image of Jesus by the power of the Holy Spirit and the transformation of all creation into the new heaven and new earth by the triune God“³⁵⁷. Yongs Geist-Soteriologie bestimmt *Erlösung* – in anderen Worten ausgedrückt – als ein mehrdimensionales und dynamisches Geschehen, das bereits begonnen hat.

Die Mehrdimensionalität entfaltet Yong dadurch, dass er moderne individualistische Auffassungen von *Erlösung* z.B. als Verwandlung in Jesu Abbild, Befreiung aus geistlicher Gefangenschaft, Vergebung der Sünden und Geistempfang durch weitere Dimensionen ergänzt. Zur Erlösung gehört nach Yong nicht nur die individuelle Befreiung vom alten zu einem neuen Leben, sondern – damit verbunden – die Einbettung in einen neuen sozialen Kontext, das Volk Gottes.³⁵⁸ Dies wiederum lässt den bisherigen sozialen Kontext nicht unberührt, sondern hat nicht selten zur Konversion der gesam-

³⁵¹ Ebd. Vgl. auch Amos Yong, „Globalizing Christology. Jesus Christ in World Religious Context“, *Religious Studies Review* 30/4 (2004): 259-265, 265.

³⁵² Vgl. ebd., 83.

³⁵³ Erste Überlegungen dazu finden sich bereits in Yong, *Spirit-Word-Community*, 28-34.

³⁵⁴ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 86.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 88.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 88-91.

³⁵⁷ Ebd., 91.

³⁵⁸ Entsprechend entfaltet Yong seine Ekklesiologie ganz im Rahmen der Soteriologie (vgl. ebd., 121-166).

ten Grossfamilie geführt, wie Yong anhand der Apostelgeschichte zu zeigen versucht, und zielt letztlich auf die Transformation der Gesellschaft und die Wiederherstellung des gesamten Kosmos.³⁵⁹

Mit dieser Mehrdimensionalität ist auch die Dynamik von Yongs Soteriologie verbunden. Entgegen der in der Pfingstbewegung stark vertretenen fundamentalistischen/dispensationalistischen Sichtweise, die von einer letztlichen Zerstörung der Schöpfung ausgeht und somit die Diskontinuität zwischen Jetzt und *Eschaton* betont, legt Yong stärkeres Gewicht auf deren Kontinuität, was ihm erlaubt, individuelle Erfahrungen, Veränderungen in der Gesellschaft und Wiederherstellungen der Natur als tatsächliche Vorwegnahmen des eschatologischen Heils zu verstehen.³⁶⁰ Dies äussert sich dadurch, dass Yongs Geist-Soteriologie nicht Tod und Auferstehung Jesu, Bekehrung zu Jesus und Eintritt in den Himmel zum Zentrum hat, sondern Jesu Christi Ausgiessung des Geistes, von dem er selbst erfüllt war, damit seine Nachfolger sein Werk fortsetzen konnten. Der Kern seiner Soteriologie liegt also in der Erfahrung – bzw. den Erfahrungen – von Gottes Geist, der auf die Vollendung der Schöpfung hinwirkt.

Thus we can say that a dynamic pneumatological soteriology emphasizes three logical moments of the baptism of the Holy Spirit: "I was saved" reflects the initial experience(s) of receiving the Holy Spirit, traditionally called repentance, conversion, regeneration, or justification; "I am being saved" reflects the ongoing experience of being filled with the Spirit, traditionally called sanctification; "I will be saved" reflects the long-anticipated day when we shall "see him as he is" (1 John 3:2) and experience the full baptism of the eschatological Spirit resulting in union with the triune God.³⁶¹

1.3. Konsequenzen für die Theologie der Religionen

1.3.1. Unterscheidung der Geister anhand der Soteriologie

Dieser Neuansatz, der die Soteriologie in der Geist-Christologie verankert und anhand der Erfahrung des Geistes entfaltet, ermöglicht ein neues Verhältnis zwischen der Soteriologie und Yongs Theologie der Religionen. Sein bisheriges Verständnis der Soteriologie, das allein auf einer Logos-Christologie basierte und die radikale Diskontinuität von altem und neuem Leben betonte, hatte die Theologie der Religionen Yong zufolge in die von ihm beschriebenen Sackgassen geführt, sodass er sich bisher genötigt sah, die Soteriologie für die längste Zeit im interreligiösen Dialog auszuklammern. Doch nun versucht Yong, auch die Soteriologie pneumatologisch zu entfalten, indem er *Heil* neu als „multidimensional and dynamic work of God's Spirit“³⁶² versteht, bei dem „neither the eschatological saving of the soul in the life to come nor the forensic justification of the heart in the present“³⁶³ allein im Zentrum stehen, sondern die kontinuierliche Transformation des Einzelnen und der Gesellschaft ins Abbild Christi bzw. in das Reich Gottes. Deshalb kommt das Heil neu auch in einen Zusammenhang mit Lebensbereichen, die beobachtbar und vergleichbar sind. Eine so aufgefasste Soteriologie muss also nicht mehr in die bisherigen Sackgassen führen, sondern kann den interreligiösen Dialog sogar vertiefen.³⁶⁴

Ist das Heil erst einmal als potentiell Thema des interreligiösen Dialogs zugelassen, erstaunt es angesichts seiner zentralen Stellung für den christlichen Glauben nicht, dass es auch für die Ent-

³⁵⁹ Vgl. ebd., 91-96.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 96f.

³⁶¹ Ebd., 105f. Vgl. auch Yong, „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission“, 58f.

³⁶² Yong, *Hospitality and the Other*, 63.

³⁶³ Yong, *In the Days of Caesar*, 116.

³⁶⁴ Man könnte dies m.E. so deuten, dass Yong hier seinen Pragmatizismus schärft, indem er gegenüber einem rein forensischen Verständnis von Rechtfertigung die „praktische Bedeutung des Gegenstands des Begriffs“ (pragmatische Maxime) *Heil* ausformuliert.

wicklung von Kriterien zur Unterscheidung der Geister eine grundlegende Bedeutung erhält. Damit bekommen die bisherigen Kriterien *ästhetische und moralische Qualität* und *Zunahme von Harmonie und Authentizität* eine neue Ausprägung. In einem Satz fasst Yong die neu in den Kontext der Soteriologie gestellten Kriterien zur Unterscheidung der Geister wie folgt zusammen:

Put alternatively, can the processes of purification according to a trajectory anticipating the coming kingdom be discerned in the religious tradition in question?³⁶⁵

1.3.2. Vom protologischen zum eschatologischen Horizont

Noch immer sind die Unterscheidungskriterien abstrakt und deshalb vage. Was genau als Antizipation von Gottes Reich bezeichnet werden kann und wie dieses in Kontinuität mit Jesus Christus zu verstehen ist, steht für Yong noch nicht fest, sondern ist wie bisher im angestrebten Dialog erst zu entfalten.³⁶⁶ Die ähnlichen Resultate in seinen älteren und jüngeren Fallbeispielen, in denen er Gottes Geist in anderen Religionen zu entdecken versucht, lassen deshalb vermuten, dass sich in der Praxis wenig ändert.³⁶⁷

Doch der theologische Rahmen der Unterscheidung hat sich verschoben: Bisher orientierte sich Yong protologisch, indem er sich auf das Wirken des Geistes v.a. bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt konzentrierte. Nun aber geht er über zu einer eschatologischen Orientierung, indem er Gottes Geist v.a. als wirksame Kraft auf Gottes Reich hin auffasst. Nicht mehr „the basic form and function of the thing in question“ oder die Erfüllung seiner „divinely appointed reasons for being“³⁶⁸ sind sein Ausgangspunkt zur Unterscheidung der Geister, sondern die beobachtbare Bewegung in eine noch nicht vollständig vorhersehbare, von Gottes Geist herbeigeführte Zukunft, was er in einem viel späteren Werk deutlich ausdrückt und dort auch methodisch entfaltet:

The proposal of this volume [sc. *Renewing Christian Theology*], then, is that starting with the Spirit also involves starting not at the beginning with the doctrine of creation but at the end with God's redemptive work culminating in the last things.³⁶⁹

1.3.3. Von der christologischen zur missiologischen Herausforderung

Führt der Einbezug der soteriologischen Frage in den interreligiösen Dialog also doch nicht notwendig in eine Sackgasse, dann stellt sich die Frage, wo das Problem sonst liegen könnte. Was ist der Grund, dass in vielen Fällen der interreligiöse Dialog zu stocken beginnt bzw. gar nicht erst zustande kommt? Verschiedene Rückmeldungen auf Yongs *Beyond the Impasse* führten Yong zur Überzeugung, dass weder die christologische Partikularität noch die zentrale Stellung der Soteriologie, sondern das grundsätzlich missionarische Wesen der christlichen Theologie das Problem sei.³⁷⁰ Diese neue Problemverortung und die Auseinandersetzung mit dem aus der Pfingstbewegung stammenden Finnischen Theologen Veli-Matti Kärkkäinen führten Yong dazu, sich von 2005 an intensiver mit der Missiologie bzw. der missionarischen Praxis zu beschäftigen³⁷¹, was durch den Umstand zusätzlich geför-

³⁶⁵ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 256.

³⁶⁶ Vgl. Yong, „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission“, 62.

³⁶⁷ Vgl. z.B. das Resultat von Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue* mit der oben dargestellten Auseinandersetzung mit der Umbanda.

³⁶⁸ Yong, *Beyond the Impasse*, 158.

³⁶⁹ Amos Yong, *Renewing Christian Theology. Systematics for a Global Christianity*, Waco 2014, 15.

³⁷⁰ Vgl. Yong, *The Missiological Spirit*, 6.

³⁷¹ Vgl. Yong, *The Dialogical Spirit*, 9.

dert wurde, dass er 2006 an die *Regent University* wechselte und dort an einem Doktorandenprogramm in *Renewal Studies* mitarbeitete.³⁷²

In *The Spirit Poured Out on All Flesh* lassen sich bereits erste Hinweise auf diese Neuausrichtung in Yongs Fragestellung finden. Zum einen finden sich kritische Bemerkungen zur Proselytenmacherei unter den Pfingstlern³⁷³, zum andern erklärt er die Provokation Jesu im Samaritergleichnis – nämlich der Gedanke, dass der Samariter durch seine Nächstenliebe die Bedingungen zum ewigen Leben erfüllt hat – zu einem Vorbild für die eigene Wahrnehmung von Angehörigen anderer Religionen.³⁷⁴ Beide Male stehen also nicht mehr die Fragen, ob und wie der andere gerettet wird, im Zentrum, sondern die eigene Haltung und das Verhalten gegenüber dem anderen. Könnte es sein, dass, wenn die Herausforderung nicht im christlichen Erlösungsverständnis besteht, sie in der christlichen Praxis der Begegnung mit dem Anderen liegt? Dieser Frage hat sich Yong in der Folge intensiv gewidmet.

2. Eintritt in die Missiologie durch die Verbindung von *Überzeugung* und *Praxis*

2.1. Von der missionarischen Dimension der Theologie der Religionen

In *Hospitality and the Other* beginnt Yong, die Konsequenzen seiner *spirit-soteriology* zu entfalten und die Chancen daraus für seine Theologie der Religionen zu nutzen. Zurückblickend kann man seine Entwicklung wie folgt rekonstruieren: Obwohl Yong in keinem seiner frühen Werke die Soteriologie speziell behandelt, kann man – wie oben bereits dargestellt – aufgrund seiner ersten Problembeschreibungen im Zusammenhang seiner Theologie der Religionen vermuten, dass er anfänglich von einem statischen Erlösungsverständnis ausgegangen ist, das zwischen *gerettet* und *nicht gerettet* unterscheidet und das Heil im Rahmen einer futuristischen Eschatologie im Jenseits verortet. Heil – so verstanden – ist keine Erfahrung, sondern ein zukünftiger Zustand, der durch Glauben in der Gegenwart erworben wird. Wenn Heil in der Gegenwart nicht erfahrbar ist, dann unterliegt auch das Verständnis von *Heil* nicht der Erfahrung, sondern ist übernatürlich offenbart als Angebot für die Zukunft, das angenommen oder ignoriert bzw. abgelehnt werden kann. Da der jenseitig ewig dauernde Zustand von der Reaktion auf dieses Angebot abhängig ist, besteht im Kontext der Mission das Anliegen v.a. darin, dem Gegenüber die richtige Reaktion aufzuzeigen, nämlich der *Glaube*, der als Annahme dieses Angebots zu verstehen ist.

Ein solches Verständnis von *Heil*, *Mission* und *Glauben* hat im interreligiösen Dialog dazu geführt, dass andere Religionen bzw. deren Angehörige allein im Rahmen der logischen Verhältnisse zu diesem – unabhängig von ihnen formulierten – Heil verortet worden sind. Da eine solche Diskussionsstrategie für das Gegenüber Antworten auf nicht gestellte Fragen liefert, während die tatsächlichen Fragen und Antworten des Gegenübers nicht berücksichtigt werden, sind nach Yong die so geführten interreligiösen Dialoge in eine Sackgasse geraten. Weil Yong zu Beginn mit vielen Theologen seines Umfelds das dispensationalistische Heilsverständnis vermutlich teilte³⁷⁵, bestand seine Reaktion darin, die Frage nach dem jenseitigen Heil aus dem interreligiösen Dialog auszuklammern. Damit schuf er zwar Raum, um dem Gegenüber offen zu begegnen, ohne es von Anfang an diesem ihm

³⁷² Vgl. Yong, *The Missiological Spirit*, 7.

³⁷³ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 124.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 244.

³⁷⁵ In *In the Days of Caesar* erklärt Yong, dass diese (dispensationalistische) Soteriologie bzw. Eschatologie in der Pfingstbewegung stark verbreitet sei, obwohl sie der pfingstlichen Spiritualität zuwiderlaufe (vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 316-332).

fremden Massstab zu unterwerfen. Da er aber meinte, mit der Ausklammerung der Frage nach dem jenseitigen Heil der Seele die gesamte Soteriologie ausklammern zu müssen, war er gezwungen – wenn man zurecht davon ausgeht, dass ein spezifisches Verständnis von *Erlösung* und *Heil* für den christlichen Glauben grundlegend ist –, dem eigenen Glauben die Grundlage zu nehmen, sodass letztlich auch eine solche Strategie scheitern musste, weil der *Dialog* davon lebt, dass beide Seiten offen sprechen können.

Doch mit seinem Neuansatz in der Soteriologie, bei dem er von einem – zumindest ansatzweise – in der Gegenwart erfahrbaren Heil ausgeht, das sich dynamisch im Rahmen einer präsentischen Eschatologie entfaltet, hat er sich eine neue Ausgangslage geschaffen. Weil Yong *Heil* nun als eine befreiende Antwort auf tatsächliche Notlagen auffasst, befindet sich auch das konkrete Verständnis von *Heil* zusammen mit der Erfahrung in stetem Wandel. *Glaube* ist damit nicht nur als Anerkennung einer fixen Prognose zu verstehen, sondern als „Leben im Geist“, in dem Heil immer wieder neu verstanden und erfahren werden darf. Mission wird damit zum Versuch, die Erfahrung von Heil immer wieder selbst neu zu verstehen und dem nächsten zu vermitteln. Dabei hat sich die Praxis der Mission folglich stets den aktuellen Umständen anzupassen.

Insofar as Christian conversion is a complex and multifaceted process, and Christian salvation is a holistic and multidimensional work (*poiesis*) of the Holy Spirit, Christian praxis intended to bear witness to the God of Jesus Christ to a post-Christendom and postmodern world needs to take many forms, and this multiplicity of forms is manifest in the diversity of tongues and gifts of the Spirit.³⁷⁶

Diese neue Ausgangsbasis für Yongs Theologie der Religionen teilt mit seinem ersten Versuch die Bereitschaft, den Andern selbst zu Wort kommen zu lassen und von ihm zu lernen. Doch darüber hinaus versucht dieser Ansatz, auch der eigenen christlichen Betonung spezifischer Heilserfahrungen und dem daraus resultierenden missionarischen Anliegen gerecht zu werden. Denn dies ist für ihn 2006 zu einer grundlegenden Einsicht geworden und bildet den Hintergrund von *Hospitality and the Other*³⁷⁷: Als *Theologie* hat auch die Theologie der Religionen einen missionarischen Zweck und zielt letztlich darauf ab, Heil zu erfahren und für andere erfahrbar zu machen.

2.2. Über die Theologie der interreligiösen Praxis

Hat die Theologie der Religionen einen missionarischen Zweck, dann hat auch sie sich stets auf die konkreten Umstände einzulassen und die in der jeweiligen Situation angemessene Praxis zu wählen, um ihr Ziel zu erreichen. Mit dieser Neufassung seiner Theologie der Religionen verschiebt sich Yongs Fokus von einer theologischen Reflexion der Verhältnisbestimmung zwischen verschiedenen Kulturen bzw. Religionen zu einer Reflexion der interreligiösen Praxis in Hinblick auf das kommende Gottesreich. Seinen Ausführungen liegt nicht mehr in erster Linie die metaphysische Frage nach der Referenz der verschiedenen Überzeugungen und Praktiken zugrunde, sondern die missiologische Frage nach dem richtigen bzw. heilvollen interreligiösen Umgang miteinander.³⁷⁸

³⁷⁶ Yong, *Hospitality and the Other*, 64.

³⁷⁷ Vgl. Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, xiv.

³⁷⁸ Diese Hinorientierung auf Gottes Reich macht deutlich, dass Yong sich hiermit nicht von der Wahrheitsfrage weg der Methodenreflexion zuwendet. Der interreligiöse Umgang ist nach Yong nicht frei wählbare Methode, sondern genuin religiöse Praxis. Sie ist nicht nur ein Mittel zu einem davon losgelösten Ziel, sondern partizipiert selbst an der im christlichen Glauben verankerten Hoffnung, indem sie den erhofften Zustand ansatzweise vorwegnimmt. Yongs Hinwendung zur interreligiösen Praxis unterscheidet sich folglich von religionstheologisch pluralistischen Ansätzen, die auf der Basis von Gemeinsamkeiten eine interreligiöse Sozialethik entwickeln wollen (vgl. Bernhardt, „Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont“, 62f).

Unter diesem Gesichtspunkt wird für Yong auch eine Neubewertung der bisher abgelehnten Positionen *Exklusivismus*, *Inklusivismus* und *Pluralismus* möglich. Denn jede dieser herkömmlichen Theologien der Religionen bevorzugt bestimmte interreligiöse Praktiken, die auf ihrem Verständnis vom Zugang zu einem bestimmten Heil basieren.³⁷⁹ Exklusivistische Theologien stellen z.B. Evangelisation als Proklamation und Apologetik ins Zentrum interreligiöser Begegnungen.³⁸⁰ Inklusivistische Ansätze dagegen machen sich für Dialog und soziales Zeugnis stark.³⁸¹ Pluralistische Sichtweisen wiederum gewichten Begegnungen und Zusammenwirken in den Bereichen *Kontemplation*, *Weisheit* und *soziales Engagement*.³⁸² Während diese Religionstheologien auf logischer Ebene inkompatibel scheinen, sind die von ihnen bevorzugten Praktiken nach Yong durchaus miteinander vereinbar.³⁸³ Denn alle haben sowohl eine missionarische als auch eine dialogische Dimension. Könnte also eine Theologie der Religionen, die – geprägt durch eine Geist-Soteriologie – die Sackgassen der bisherigen Ansätze überwindet, auf der Ebene der Praxis trotzdem in Kontinuität mit diesen Ansätzen stehen und die ursprünglich voneinander Getrennten zudem miteinander verbinden? Nach Yong bietet die Entfaltung einer Theologie der Gastfreundschaft die Möglichkeit, diese Frage positiv zu beantworten.³⁸⁴

2.3. Zur pneumatologischen Theologie der interreligiösen Gastfreundschaft

2.3.1. Grundlagen einer Theologie der Gastfreundschaft

Als Mitglied im Konsultationsprozess des Ökumenischen Rats der Kirchen zum Thema *Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis* 2003-2004 ist Yong zum ersten Mal auf die Verbindung einer Theologie der Gastfreundschaft mit der Theologie der Religionen gestossen, was sein Werk *Hospitality and the Other* wesentlich beeinflusst hat.³⁸⁵ Anhand von vier Punkten lässt sich Yongs Theologie der Gastfreundschaft kurz zusammenfassen.³⁸⁶

Seine Theologie der Gastfreundschaft beginnt mit Gottes Gastfreundschaft, für die Jesus als Paradigma dient. Interessanterweise erscheint Jesus in den Evangelien sehr oft als der auf Gastfreundschaft Angewiesene, der sich von anderen einladen und versorgen lässt. Doch gerade in der Rolle des Gasts wird Jesus zum Gastgeber, indem er seinen Gastgeber Gast an Gottes Tisch werden lässt.³⁸⁷

Die Ausgiessung des Geistes kann vor diesem Hintergrund als Ausdehnung von Gottes Gastfreundschaft auf die ganze Welt aufgefasst werden: „The Spirit who is divine guest in the lives of those who receive her is also the divine host who dispenses the economy of God’s hospitality.“³⁸⁸

Weil Gottes Gastfreundschaft in der göttlichen Selbsthingabe (Inkarnation und Ausgiessung) besteht, unterliegt auch die christliche Gastfreundschaft, die Gottes Gastfreundschaft verkörpert,

³⁷⁹ Vgl. Yong, *Hospitality and the Other*, 65.

³⁸⁰ Vgl. ebd., 72.

³⁸¹ Vgl. ebd., 86.

³⁸² Vgl. ebd., 93 und 97.

³⁸³ Dies scheint ein weiterer Hinweis dafür sein, dass Yongs pneumatologischer Ansatz für den Dialog zwischen verschiedenen Weltanschauungen auch auf das Thema *Soteriologie* ausgedehnt werden kann, ohne den anderen auf eine bestimmte Sichtweise reduzieren zu müssen.

³⁸⁴ Vgl. Yong, *Hospitality and the Other*, 98.

³⁸⁵ Vgl. das Abschlussdokument dieses Prozesses: WCC, „Religious Plurality and Christian Self-Understanding“, *Current Dialogue* 45 (2005); (22.06.16, <https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/pb-14-religiousplurality.pdf>).

³⁸⁶ Vgl. Yong, *Hospitality and the Other*, 126f.

³⁸⁷ Vgl. ebd., 102.

³⁸⁸ Ebd., 126.

gemäss Yongs Folgerung keiner Ökonomie des Tauschs, der Gegenseitigkeit und der Knappheit, sondern einer Ökonomie des unendlichen Überflusses, der echte Selbsthingabe ermöglicht.³⁸⁹

Für die christliche Praxis der Gastfreundschaft folgert Yong zudem die Aufforderung, in der Nachahmung Jesu diese Gastfreundschaft in der dynamischen Bewegung zwischen der Rolle als Gast und der als Gastgeber zu leben, indem zum einen das Gegenüber tatsächlich als Gast willkommen geheissen wird und zum andern Gottes Gastfreundschaft durch die des Gegenübers empfangen und so in der Rolle des Gasts auch seinem Gastgeber zugänglich gemacht wird. Da sich die Rollen von Gastgeber und Gast unterscheiden, ereignet sich die christliche Gastfreundschaft Yong zufolge in verschiedenen – der jeweiligen Situation entsprechenden – Praktiken.³⁹⁰

2.3.2. Interreligiöse Praxis der Theologie der Gastfreundschaft

Mit der Theologie der Gastfreundschaft hat Yong seiner Ansicht nach eine Grundlage gefunden, die Hindernisse der bisherigen Theologien der Religionen zu überwinden, gleichzeitig aber ihre seiner Ansicht nach berechtigten Praktiken innerhalb der vielfältigen Praxis der Gastfreundschaft weiterzuführen.

a) Missionarisches Engagement

Die vom Exklusivismus betonte missionarische Praxis hat in einer Theologie der interreligiösen Gastfreundschaft einen zentralen Platz. Seit der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 wird die missionarische Praxis üblicherweise in der *missio dei*³⁹¹ verankert. Ausgangspunkt dafür ist der trinitarisch verstandene Gott, der seinen Sohn in die Welt gesandt und seinen Geist über alles Fleisch ausgegossen hat mit dem Ziel, Gottes Reich herbeizuführen. Die Kirche wird dabei als ein Mittel von Gottes Mission aufgefasst. Ihr Wesen besteht entsprechend darin, an der *missio dei* zu partizipieren und so auf das Kommen von Gottes Reich hinzuarbeiten.

Yongs Theologie der Gastfreundschaft steht in vollem Einklang mit den Leitgedanken der *missio dei* und führt sie anhand des Bildes der Gastfreundschaft weiter aus, indem Gottes Mission als Gastfreundschaft entfaltet wird, die im eschatologischen Gastmahl ihre Vollendung findet. An dieser Mission partizipiert die Kirche als Gast, wie auch als Gastgeber und orientiert sich dabei an Jesus als ihrem Paradigma.

Evangelization is in this scheme of things nothing more or less than our having experienced God's redemptive hospitality and our inviting others to experience the same.³⁹²

Konkrete Ausdrucksformen einer im Sinne von Yong verstandenen Mission sind somit versöhnende und willkommen heissende Liebe zum Fremden, dessen Integrität in seiner Fremdheit respektiert wird, und die Bereitschaft, selbst zum Gast des Gegenübers zu werden. Der missionarische Wunsch, dass der andere den christlichen Glauben und die entsprechende Praxis annimmt, findet im Rahmen der Theologie der Gastfreundschaft seine Ergänzung in der eigenen Bereitschaft, dasselbe gegenüber dem andern zu tun.³⁹³

³⁸⁹ Vgl. ebd., 121.

³⁹⁰ Vgl. ebd., 106f.

³⁹¹ Vgl. z.B. Henning Wrogemann, *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*, Berlin 2012, 223.

³⁹² Yong, *Hospitality and the Other*, 131.

³⁹³ Vgl. ebd., 132.

b) Förderung von Frieden und Gerechtigkeit

Während Exklusivismus und Pluralismus auf theoretischer Ebene einander entgegengesetzt erscheinen, können die von ihnen bevorzugten Praktiken im Rahmen einer Theologie der Gastfreundschaft, wie Yong sie entfaltet, sehr gut miteinander verbunden werden. Denn die evangelistische Praxis als Ausdruck von Gottes erlösender Gastfreundschaft, wie sie vom Exklusivismus betont wird, hat gesellschaftliche Auswirkungen, die nicht nur als Nebenprodukt des Evangeliums aufzufassen sind. Weil „the eschatological hospitality of God involves peace, justice, and righteousness“³⁹⁴, sind gesellschaftliche Veränderungen in diese Richtung erste – wenn auch vorläufige – ganzheitliche Erfahrungen von Gottes anbrechendem Reich. Folglich gehört auch das soziale Engagement im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit wesentlich zur christlichen Praxis der Gastfreundschaft. Da Frieden und Gerechtigkeit aber nicht alleine hergestellt werden können, sondern Formen der Gemeinschaft sind, sind sie in der heutigen globalen Situation über die religiösen Grenzen hinaus zu verwirklichen, was eine interreligiöse Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit erfordert, wie das der Pluralismus hervorhebt.

Humanity's "big problems" in the twenty-first century require the concerted and collaborative efforts of all peoples across religious lines. In an interdependent and globally shrinking village, local groups of people addressing local concerns from out of common religious commitments are important but insufficient to address global challenges. [...] We're all in this together, and need to work as such for the common good.³⁹⁵

c) Interreligiöser Dialog

Missionarisches Engagement und interreligiöse Zusammenarbeit zum gemeinsamen Wohl gehören als christliche Praktiken im Rahmen einer Theologie der Gastfreundschaft zusammen. Sie werden in der gelebten Praxis durch den interreligiösen Dialog miteinander verbunden, der nach Yong deshalb „the heart of Christian practice in a religiously plural world“³⁹⁶ ist.

In seinen Ausführungen zum interreligiösen Dialog bleibt Yong zu grossen Teilen beim bisher Bekannten, das nun neu im Rahmen der bereits entfalteten Theologie der Gastfreundschaft dargestellt wird, indem der *dia*-logische Charakter und die Bereitschaft, Christus im Gegenüber zu entdecken anhand des fließenden Wechsels der Rollen von *Gast* und *Gastgeber* illustriert werden.

Gleichwohl bekommt der Dialog durch seine Einbettung in die *missio dei* einen neuen Charakter. Neu macht Yong sein missionarisches Anliegen, das hinter dem Dialog steht, explizit: Der Dialog ist eine Äusserungsform der Nächstenliebe, orientiert sich am eschatologischen Reich Gottes und dient deshalb der Versöhnung der Welt. Man könnte auch sagen, dass Yongs missionarisches Anliegen ganzheitlicher geworden ist. Denn bereits in seinen frühen Werken orientierte sich Yong an einer eschatologischen Vision, die er damals als vollkommene Erkenntnis der Wirklichkeit umschrieb und zu deren Gewinnung der interreligiöse Dialog beitragen sollte. Indem er nun aber Gottes Reich nicht mehr auf den Rahmen der Kognition beschränkt, dient der Dialog nicht mehr nur der Erkenntnis der Wirklichkeit und dem ihr entsprechenden Leben, sondern auch ihrer Veränderung und Gestaltung. Die bereits im Zusammenhang mit seiner Geist-Soteriologie erwähnte Zuspitzung seines Pragmatismus wird hier also fortgesetzt, indem sein ehemals hauptsächlich propositionaler Wahrheitsbe-

³⁹⁴ Ebd., 143.

³⁹⁵ Ebd., 145.

³⁹⁶ Ebd., 150.

griff, der auf der Logik der Behauptung basiert, ergänzt wird durch die performative Dimension der Logik des Versprechens.³⁹⁷

3. In the Days of Caesar

In seinen Werken *The Spirit Poured Out on All Flesh* und *Hospitality and the Other* hat Yong sein Projekt einer pneumatologisch entfalteten Theologie der Religionen fortgesetzt und Möglichkeiten vorgestellt, um wesentliche Schwachstellen seiner früheren Versuche zu korrigieren. Durch die Entwicklung einer Geist-Soteriologie sollte die für den christlichen Glauben zentrale soteriologische Frage ihren rechtmässigen Platz im interreligiösen Dialog bekommen. Und durch die Einbettung der Theologie der Religionen in eine Theologie der interreligiösen Gastfreundschaft sollte ihr missionarisches Anliegen explizit gemacht werden. Beide Korrekturen mussten aber auf eine Weise geschehen, die den interreligiösen Dialog nicht behinderte, sondern durch die Zunahme an Authentizität gar vertiefen konnte.

3.1. Weiterbauen auf dem Bisherigen

Auf diesen Neuerungen baut Yong in seinem Werk *In the Days of Caesar* weiter und führt aus, was seiner Meinung nach bisher noch immer unterentwickelt gewesen ist: v.a. seine Christologie und Soteriologie, die nun nicht „nur“ pneumatologisch, sondern genuin pfingstlich entfaltet werden sollte.³⁹⁸ Zudem weitet er die Thematik aus: Nicht mehr die interreligiöse Praxis allein, sondern generell gesellschaftsrelevante Praktiken sind nun Gegenstand seines Interesses. Er selbst verwendet dafür die Begriffe *Politik* und *politische Theologie*, wobei er den Begriff *Politik* aber breiter fasst als üblich ist, indem er ihn allgemein auf das Leben im öffentlichen Raum bezieht³⁹⁹, „where the various dimensions of religion, culture, society, economics, and government converge and interface“⁴⁰⁰. In diesem Werk scheint Yong die durch seine bisherigen Entwicklungen ermöglichte pfingstliche Authentizität voll auszuleben.

Seinen ersten Teil beginnt er mit einem Streifzug durch die globale Pfingstbewegung, bei dem er die Vielzahl verschiedener Haltungen von Pfingstlern gegenüber gesellschaftsrelevanter Praxis präsentiert.⁴⁰¹ Darauf folgt ein historischer Kurzausschnitt dessen, was er *politische Theologie* nennt und man in eigenen Worten als *theologische Reflexion gesellschaftsrelevanter Praxis* umschreiben könnte.⁴⁰² Abgeschlossen wird dieser Teil mit einem Methodenkapitel, in dem die Grundzüge des zweiten

³⁹⁷ Vgl. das gesamte Kapitel „Performing Theology. The Interrelationship between Christian Beliefs and Practices“, in: Yong, *Hospitality and the Other*, 38-64. Dies heisst allerdings nicht, dass er den propositionalen Wahrheitsbegriff aufgibt, wie folgende Aussage belegt, die geradezu als Zusammenfassung von *Spirit-Word-Community* betrachtet werden könnte: „For Christians who believe both that the truth is revealed in Jesus Christ and that the Holy Spirit will guide us into all truth, truth is not only propositionally or dogmatically formulated but is intersubjectively encountered, interpersonally inhabited, and intercommunally adjudicated“ (ebd., 158; vgl. auch Yong, „A P[new]matological Paradigm for Christian Mission“, 62f.).

³⁹⁸ „Pneumatologisch“ und „pfingstlich“ werden bei Yong oft synonym gebraucht, wie Vondey richtig feststellt (vgl. Vondey, „A Passion for the Spirit“, 183). Hier meint Yong mit *pfingstlich* wohl den methodischen Ausgangspunkt in der Erhebung des *status quo* der gesellschaftsrelevanten Praktiken aktueller Pfingstgemeinden und die Berücksichtigung der Jesuszentriertheit dieser Praktiken.

³⁹⁹ Aus diesem Grund wird hier gegen Yongs Wahl des Begriffs *Politik* von *gesellschaftsrelevanter Praxis* gesprochen. In einer ausdifferenzierten Gesellschaft ist die Politik zu einem Teilsystem neben anderen geworden. Nicht mehr der Staat steht für die umfassende Grösse, sondern die Gesellschaft (vgl. Ingolf U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015, 32ff.).

⁴⁰⁰ Yong, *In the Days of Caesar*, xix.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 3-38.

⁴⁰² Vgl. ebd., 39-85.

Teils dargelegt werden⁴⁰³, die – wie erwähnt – auf Yongs vorausgegangenen Entwicklungen aufbauen und speziell diesen zweiten Teil zu einem authentischen pfingstlichen Beitrag zu einem Dialog über gesellschaftsrelevante Praxis machen.

Was direkt ins Auge fällt, ist, dass jedes der fünf Kapitel im zweiten Teil mit einer soteriologischen Funktion Jesu beginnt. Yong orientiert sich dabei am so genannten *fivefold gospel*, das schon als Herz der Pfingstbewegung bezeichnet worden ist.⁴⁰⁴ Dieses geht zurück auf das von A.B. Simpson präsentierte *Four-Fold Gospel*⁴⁰⁵, welches die frühe Pfingstbewegung von der Heiligungsbewegung des 19. Jh. geerbt hatte. Das vierfältige Evangelium, das Jesus als Erlöser, Heiligung Bewirkenden, Heiler und kommenden König darstellt, ist von verschiedenen Pfingstlern um einen weiteren Punkt ergänzt worden, in dem Jesus auch als Geisttäufer bezeichnet wird.⁴⁰⁶ Diese Strukturierung anhand der soteriologischen Funktionen Christi macht Yongs gewonnene Freiheit deutlich, anfänglich ausgeklammerte Themen nun offen darzulegen und so seine pfingstliche Identität in den Dialog miteinzubringen.⁴⁰⁷ Denn:

In short, pentecostal theology that starts with the Spirit also begins with Jesus as Christ, even as pentecostal spirituality itself is simultaneously both pneuma- and christocentric – albeit in different respects (in the former case, as pointing to Jesus, and in the latter case, as denoting how the anointing of Christ is also available to all flesh).⁴⁰⁸

Weil die Salbung des Geistes – wie er sagt – für alles Fleisch zugänglich ist und Yong diese Salbung als erlösendes Wirken Gottes deutet, ist *In the Days of Caesar* durch ein missionarisches Anliegen motiviert. Es geht Yong nicht nur um eine deskriptive Analyse der gesellschaftsrelevanten Praktiken von Pfingstlern, sondern um einen Sprechakt, der den Leser dazu bevollmächtigen solle, durch die Wahl der jeweils richtigen Praxis Zeugnis vom Evangelium abzulegen – und zwar auf eine Weise, die der pluralistischen Situation im 21. Jahrhundert angemessen ist.⁴⁰⁹

Mit diesem letzten Teilsatz klingt noch das dritte – bereits von Anfang an bekannte – Charakteristikum von Yongs Darlegungen an: sein Fokus auf den pluralistischen Kontext. Soll die vorgeschlagene gesellschaftsrelevante Praxis auch in einem pluralistischen Kontext heilvoll sein, muss sie sich nach Yong im Dialog entfalten. Dies äussert sich bei *In the Days of Caesar* darin, dass er die pfingstliche Darstellung der fünf soteriologischen Rollen Jesu in einen ökumenischen Dialog mit neueren Ansätzen zur theologischen Reflexion gesellschaftsrelevanter Praxis bringt, um aus diesem Gespräch eigene Ansätze zu konstruieren. Hierbei wird Yong nicht müde zu erwähnen, dass dieser aus Platzgründen auf die Ökumene beschränkte Dialog letztlich auch interreligiös weitergeführt werden müsse.⁴¹⁰

⁴⁰³ Vgl. ebd., 86-117.

⁴⁰⁴ Vgl. John Christopher Thomas, „Pentecostal Theology in the Twenty-First Century“, *Pneuma* 20/1 (1998): 3-19, 17.

⁴⁰⁵ Vgl. Albert Benjamin Simpson, *The Four-Fold Gospel*, Harrisburg 1890.

⁴⁰⁶ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 96. Hier sind zudem Yongs Ausführungen zu den Differenzen innerhalb der Pfingstbewegung bzgl. der genauen Aufteilung der fünf bzw. vier Rollen zu finden.

⁴⁰⁷ Vgl. dazu auch Oliverio, „The One and the Many“, 58: „As he does not quite do in his theology of religions, Yong here follows Clark Pinnock’s principle that Spirit and Word complement one another so that Word is to be seen as the criterion for Spirit.“

⁴⁰⁸ Yong, *In the Days of Caesar*, 98.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 111.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., 112.

3.2. Entfaltung dieser Grundlagen

3.2.1. *Jesus der Erlöser von den Mächten und Gewalten – politische Dimension der Soteriologie*

a) Bestandsaufnahme pfingstlicher Überzeugungen und Praktiken

Aufgrund ihrer geschichtlichen Herkunft lehnt sich die pfingstliche Soteriologie in groben Zügen an konservativen protestantischen Theologien aus dem 19. Jh. an. So vertritt nach Yong die klassisch pfingstliche Soteriologie folgende Punkte:

Human beings are guilty because of original sin and are unable to save themselves. But the life, death on a cross, resurrection, and ascension to heaven of Jesus Christ have made possible reconciliation between God and humankind. By repenting from their sin and placing faith in the person and work of Christ, human beings are regenerated by the power of the Holy Spirit, adopted as sons and daughters of God, and justified, sanctified, and eschatologically, glorified.⁴¹¹

Erlösung – so verstanden – ist Erlösung von der Erbsünde zu einem Leben mit Gott, das v.a. im Jenseits stattfindet. Dieses Verständnis wird in der pfingstlichen Praxis jedoch auf das Leben im Diesseits ausgedehnt und z.B. auf den körperlichen Bereich angewendet, sodass auch körperliche Heilung ihren festen Platz im pfingstlichen Heilsverständnis bekommt. Erlösung befreit den Menschen nach diesem Verständnis also nicht nur von der Macht der Sünde, die den Menschen von Gott trennt, sondern letztlich von allen Formen des erfahrenen Leids. Da in Pfingstkreisen – v.a. der südlichen Hemisphäre – der Teufel und seine Dämonen als Ursachen dieses Leids gelten, könne Erlösung somit als „deliverance from the powers of darkness“⁴¹² bestimmt werden. Diese spezifisch pfingstliche Soteriologie ist verbunden mit einer spezifisch pfingstlichen Praxis: Wenn gegenwärtig erfahrenes Leid bereits heute zumindest teilweise verhindert oder überwunden werden kann und wenn dieses Leid im Bereich des Spirituellen seinen Ursprung hat, dann findet die pfingstliche Soteriologie in der geistlichen Kampfführung ihre praktische Anwendung.⁴¹³

Obwohl die pfingstliche Soteriologie starke individualistische Züge trägt, hat sich ihr durch den Fokus auf die Dimension des Spirituellen v.a. im Zuge der so genannten „dritten Welle“⁴¹⁴ auch ein überindividueller Horizont eröffnet. Wesentlich waren dabei die paulinische Erwähnung von „Mächten und Gewalten“ und apokalyptische Figuren wie die „Prinzen von Persien und von Griechenland“ aus dem Danielbuch, die als spirituelle Wesen hinter überindividuellen Grössen wie Institutionen oder Gesellschaften aufgefasst worden sind. Die Vorstellung solcher „Territorialgeister“, die über geografische Gebiete und menschliche Strukturen herrschen, ist die Ausprägung der oben genannten Erklärung der Erfahrung durch Rückgriff auf die Dimension des Spirituellen – nun aber im Kontext des öffentlichen Raums. Entsprechend besteht auch hier die angemessene Praxis zur Erfahrung von Heil in der geistlichen Kampfführung, wobei geistliche Festungen im öffentlichen Raum ausgemacht werden sollen, „to reclaim such strongholds from destructive cosmic forces for the sake of the gospel“⁴¹⁵.

Yong, dessen Geist-Soteriologie eine Form der pfingstlichen Soteriologie darstellt, teilt das Anliegen, Erlösung durch die Berücksichtigung der Dimension des Spirituellen ganzheitlich auch als Be-

⁴¹¹ Ebd., 123.

⁴¹² Ebd., 122.

⁴¹³ Vgl. ebd., 129.

⁴¹⁴ Einer der bekanntesten Vertreter dieser Bewegung ist C. Peter Wagner (vgl. z.B. idem und F. Douglas Pennoyer [Hgg.], *Wrestling with Dark Angels. Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare*, Ventura 1991).

⁴¹⁵ Yong, *In the Days of Caesar*, 130.

freierung von Leid aufzufassen. Allerdings sind für ihn zwei Punkte in diesem Zusammenhang für Pfingstler selbstkritisch zu bedenken: Zum einen stellt sich grundsätzlich die hermeneutische Frage nach der Kontextualisierung des Evangeliums. Pfingstler behaupten zwar, dass ihre kosmologische Begründung des Leids durch geistliche Mächte aus der Bibel stammt und die entsprechende Praxis der geistlichen Kampfführung deshalb ein heilsames – weil göttlich verordnetes – Mittel zur Überwindung des Bösen darstellt. Nach Yong lässt sich jedoch fragen, ob durch die pfingstlichen Überzeugungen und Praktiken nicht (auch) indigene Kosmologien und mit ihnen deren Ängste unkritisch unter neuem Namen weitertradiert werden.⁴¹⁶ Neben dieser grundsätzlich jede theologische Interpretation betreffenden Frage macht Yong noch auf einen spezifischen Punkt aufmerksam: Weil die Vorstellung von Territorialgeistern bereits in biblischen Texten z.T. mit den Göttern der Nationen gleichgesetzt wird und weil biblische Texte wie z.B. 1Kor 10,19-21 die Götter der anderen Völker mit Dämonen identifizieren, war es kein grosser Schritt mehr zu einer pauschalen Dämonisierung aller fremden Kulturen und Institutionen, bzw. aller überindividuellen Grössen, die pfingstlichen Vorstellungen nicht entsprachen. Wird eine gesellschaftliche Einrichtung als dämonisch bezeichnet und begegnet man dem Dämonischen durch Austreibung, so habe eine solche Identifikation nicht selten zur Legitimation von Gewalt gegen diese Einrichtung geführt.⁴¹⁷

b) Ausserpfingstliche Sichtweisen

Um die pfingstliche Soteriologie der Befreiung und den Einbezug des öffentlichen Raums in diese Soteriologie zu wahren, ohne die negativen Folgen – vorschnelle Dämonisierung innerhalb eines dualistischen Systems und Rechtfertigung von Gewalt – teilen zu müssen, sucht Yong nach Dialogpartnern, die die pfingstliche Kosmologie und Praxis korrigieren können.

Die Auseinandersetzung mit Tillich, Berkhof⁴¹⁸, Yoder⁴¹⁹, Ellul⁴²⁰ und Wink⁴²¹, die sich alle mit dem Dämonischen befasst haben, stellt Yong vor die Fragen nach der Ontologie der Mächte und Gewalten und ob „the powers are created good, have fallen, but are now restored (or are restorable) in Christ“⁴²². Bezüglich der ersten Frage versucht Yong wie bereits in *Spirit-Word-Community*, das Spirituelle und das empirisch Fassbare zusammenzudenken. Lehnte er sich damals an Winks Unterscheidung von inneren spirituellen und äusseren materiellen Aspekten der Welt⁴²³ an, so greift er diesmal auf Cullmann⁴²⁴ und Caird⁴²⁵ zurück. Diese vertreten die Sicht, dass der paulinische Ausdruck *Mächte und Gewalten* sowohl spirituelle Wirklichkeiten als auch menschliche Strukturen und Institutionen umfasst bzw. dass „while they may have their own objective realities apart from socio-political manifestations, such realities at the very least exist, in and through structures“⁴²⁶. Für Yong folgt daraus, dass die paulinischen Mächte und Gewalten – wie die Dimension des Spirituellen allgemein in seinen früheren Werken – als Teil der Schöpfung, die nun unter den Auswirkungen des Falls steht, aufgefasst werden können.⁴²⁷

⁴¹⁶ Vgl. ebd.

⁴¹⁷ Vgl. ebd., 132.

⁴¹⁸ Vgl. Hendrik Berkhof, *Christ and the Powers*, trans. John H. Yoder, Scottdale 1977.

⁴¹⁹ Vgl. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1972.

⁴²⁰ Vgl. Jacques Ellul, *The Ethics of Freedom*, trans. Geoffrey W. Bromiley, London 1976.

⁴²¹ Vgl. Walter Wink, *The Powers That Be. Theology for a New Millennium*, New York 1998.

⁴²² Yong, *In the Days of Caesar*, 145.

⁴²³ Vgl. weiter oben.

⁴²⁴ Vgl. Oscar Cullmann, *The State in the New Testament*, New York 1956.

⁴²⁵ Vgl. George B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, Oxford 1956.

⁴²⁶ Yong, *In the Days of Caesar*, 148.

⁴²⁷ Vgl. ebd., 150.

Von den Mächten und Gewalten ist Yong zufolge das Dämonische zu unterscheiden, das wie bereits in den komparativen Kategorien von Yongs Theologie der Religionen kein eigenes Sein hat, sondern als Perversion des Geschaffenen, also als fehlgeleitete spirituelle Kraft aufzufassen sei. Erlösung geschieht folglich nicht durch die Vernichtung des Spirituellen, sondern durch seine Korrektur. Aus der Erlösbarkeit der Mächte und Gewalten⁴²⁸ folgt schliesslich, dass sowohl die vollständige Dämonisierung der mit ihnen verbundenen menschlichen Strukturen als auch die Rechtfertigung von Gewalt gegen sie theologisch nicht zulänglich sind. Wie hat stattdessen eine Praxis auszusehen, in der die Erlösung der Mächte und Gewalten durch ihre Befreiung vom Dämonischen erlebbar wird?

c) Konstruktiver Vorschlag: Gottesdienst als kosmopolitische Praxis des Widerstands

Wenn die Soteriologie überindividuelle Strukturen und Institutionen mitumfasst und wenn diese nicht vollständig dämonisiert und mit Gewalt bekämpft werden können, aber dennoch anfällig sind für das Dämonische und deshalb transformiert werden sollen – was ist dann die entsprechende Praxis, in der eine solche Transformation stattfinden kann? Nach Yong findet sie im Gottesdienst statt, durch dessen Praktiken die Kirche zu einer „viable and alternative *cosmopolis*“⁴²⁹ werde und so eine heilsame Herausforderung für alle anderen überindividuellen Strukturen darstellt.

Drei gottesdienstliche Elemente stehen für Yong dabei im Vordergrund: Im Lobpreis werde die Beziehung zwischen Gott und Mensch gefeiert. Deren Eigenart ist, dass sie eine Beziehung zwischen zwei radikal Verschiedenen ist. Dies drückt sich in pfingstlichen Gottesdiensten durch den Gesang und das Gebet in Zungen aus. Dabei wird Gott bzw. sein Geist als derjenige betrachtet, der die Rede bewirkt und somit diese Beziehung ermöglicht und erhält. Indem durch diese Form des Lobpreises die Beziehung zu Gott als radikal Anderem ins Zentrum gestellt wird, wird zugleich alles andere relativiert und Gott untergeordnet – auch die Mächte und Gewalten. Spirituelle Kräfte, Institutionen und menschliche Herrscher werden nach Yong durch den Lobpreis also an ihren rechtmässigen Ort gestellt und falsche Absolutheitsansprüche werden entlarvt.⁴³⁰

Dasselbe gilt für die Fürbitte, mit welcher der Beter seine eigene Schwäche und Abhängigkeit anerkennt und sich mit seinen Anliegen Gottes Fürsorge unterstellt. Zudem weise die Fürbitte als Reaktion auf die verschiedenen Herausforderungen im Leben darauf hin, dass „our opponents are, scandalously, not only other human beings and institutions, but the principalities and powers, and that therefore the most effective weapons, even in the domains of the social, economic, and political, are spiritual“⁴³¹. Und schliesslich sei die Fürbitte ein performativer Sprechakt, durch den der öffentliche Raum, in dem und für den diese Fürbitte vollzogen wird, neu konstituiert wird als Raum, der von der Kirche bewohnt wird, die sich nicht in den privaten Raum verdrängen lässt.⁴³²

Im Lobpreis findet Yong zufolge also eine Relativierung der Welt statt und implizit wird Kritik geübt an allen möglichen Absolutheitsansprüchen, die nicht auf Gott bezogen sind. In der Fürbitte positioniert sich die betende Kirche darüber hinaus im öffentlichen Raum und präsentiert sich dadurch als eine Gesellschaft, die aus der Abhängigkeit von Gott lebt und damit eine herausfordernde Alternative zur herrschenden Gesellschaft darstellt. Im Exorzismus sodann werden die Missstände explizit beim Namen genannt und konkret angegangen. Als Illustration dazu dient Yong die Geschichte der rituellen Verbrennung der Zauberbücher in Ephesus und die Wirkung daraus auf die Ökonomie

⁴²⁸ Vgl. ebd., 162.

⁴²⁹ Ebd., 155.

⁴³⁰ Vgl. ebd., 157.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Vgl. ebd., 158.

der Silberschmiede (Apg 19).⁴³³ Der Exorzismus bildet für Yong deshalb eine wichtige Brücke zwischen gottesdienstlicher Praxis und gesellschaftlicher Einflussnahme.⁴³⁴

Das mag im ersten Moment erstaunen. Die Praxis des Exorzismus scheint Yongs Anliegen, den anderen in seiner Andersheit zu respektieren, zu widersprechen, weil ein Exorzismus ein negatives Urteil über ihn zu implizieren scheint. Zudem ist speziell das Beispiel der Bücherverbrennung im Laufe der Geschichte zu einem Bild für totalitäre Bewegungen und deren Gewalt geworden.⁴³⁵ Yong zielt mit diesem Beispiel aber genau auf das Gegenteil: Statt Gewalt am Gegenüber zu üben, soll sich die Praxis des Exorzismus auf die Dimension des Spirituellen beziehen. Nicht die Zerstörung des anderen (und seines Gedankenguts), sondern seine Befreiung und die Bevollmächtigung zu einem selbstkritischen Umgang mit dem eigenen Gedankengut drücken sich nach Yong in diesem Bild aus. Allerdings setzt dies voraus, dass (Selbst-)Kritik möglich ist, dass es also einen Punkt gibt, an dem man auch ein negatives Urteil fällen kann bzw. muss. Weil sich aber ein negatives Urteil im Exorzismus nicht gegen den anderen richtet, sondern gegen eine den anderen versklavende Macht, widerspricht der Exorzismus nach Yong dem Anliegen nicht, den anderen in seiner Andersheit zu verstehen und zu respektieren. Letzteres ist vielmehr die Grundlage für den Exorzismus und – aufgrund der weiter oben dargestellten Dynamik des Spirituellen – seine Fortsetzung. Offenheit und negatives Urteil sind für Yong also keine Gegensätze, sondern beide Bestandteil des hermeneutischen Zirkels.⁴³⁶

Der Gottesdienst ist für Yong also eine Praxis, die auf die Erfahrung von Unheil reagieren und Befreiung von den Ursachen dieses Unheils erfahrbar machen kann. Diese Praxis nährt sich Yong zufolge von einer wiederverzauberten Kosmologie, in der die Dimension des Spirituellen einen festen Platz hat.⁴³⁷ Aber im Gegensatz zu oben genannten Formen von geistlicher Kampfführung zielt sie nicht auf die Verbannung der Mächte und Gewalten, sondern auf deren Transformation. Sie lässt sich deshalb auch weniger zur Legitimierung von Gewalt verwenden, sondern versteht sich als „non-violent witness directed toward the redemption of the powers“⁴³⁸.

3.2.2. Jesus der Heiligung Bewirkende – kulturelle Dimension der Soteriologie

a) Bestandsaufnahme pfingstlicher Überzeugungen und Praktiken

Die zweite soteriologische Funktion Jesu gemäss dem *fivefold gospel* ist das Bewirken von Heiligung. Dieser Aspekt der Soteriologie ist in der Pfingstbewegung ausgedehnt diskutiert worden, ohne dass diese Diskussion zu einem abschliessenden Konsens geführt hätte. Von ihren Wurzeln in der Heiligungsbewegung geprägt, haben viele Angehörige der frühen Pfingstbewegung die auf John Wesley zurückgehende Lehre des so genannten „zweiten Segens“ geteilt.⁴³⁹ Diese Lehre betont die Wichtigkeit der Heiligung, welche auf die Rechtfertigung („erster Segen“) folgen soll: Die Rechtfertigung, der Erlass der Sündenschuld, wird hierbei nicht als das vollständige Heil aufgefasst, sondern als seine Voraussetzung. Die in der Rechtfertigung erfahrene Liebe Gottes setzt den Menschen zu einem Wachstum in dieser Liebe frei, wobei die zugeschriebene Gerechtigkeit verinnerlicht und der Mensch zunehmend in Gottes Ebenbild verwandelt wird. Diese Gewichtung der Heiligung führte bei Wesley

⁴³³ Vgl. ebd., 152f.

⁴³⁴ Vgl. ebd., 158.

⁴³⁵ Vgl. z.B. das berühmt gewordene Diktum von Heine: „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen“ (Heinrich Heine, „Almansor“, in: idem (Hg.), *Tragödien nebst einem lyrischen Intermezzo*, Berlin 1823, 129-247, 148.

⁴³⁶ Das hat Volf eindrücklich dargelegt (vgl. Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996).

⁴³⁷ Vgl. ebd., 162.

⁴³⁸ Ebd., 165.

⁴³⁹ Vgl. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum*, 209.

zur Lehre der vollkommenen Heiligung, welche die Möglichkeit eines Moments im Leben annimmt, von dem an das Wachstum in Gottes Liebe die sündhaften Taten vollständig aus dem Leben verdrängt hat. Wesley ging davon aus, dass es zur Erreichung dieses Zustandes der Vollkommenheit eines nochmaligen besonderen Segens Gottes bedürfe, weil selbst der gerechtfertigte Mensch dazu nicht von sich aus in der Lage sei. Die Lehre vom „zweiten Segen“ geht also von einem auf die Rechtfertigung folgenden zweiten besonderen Gnadenwirken Gottes aus, in dem die vollkommene Beseitigung der Sünde noch in diesem Leben erreicht wird.⁴⁴⁰

Diese Lehre vom „zweiten Segen“ ist von Anfang an in der Pfingstbewegung weitertradiert worden. Allerdings gab es schon sehr früh – wie auch bereits in der Heiligungsbewegung⁴⁴¹ – Gegenstimmen. William H. Durham z.B. erkannte in der Lehre eines zweiten besonderen Gnadenwirkens die Möglichkeit einer „theological justification for those who had not yet received the second blessing to remain in their state of being less than committed to the pursuit of holy living“⁴⁴², was der ursprünglichen Betonung der Wichtigkeit der Heiligung diametral entgegengesetzt ist. Um diese Ausfluchtsmöglichkeit zu schliessen, vertrat er stattdessen die Lehre des „finished work of Calvary“, welche erklärt, dass dem Menschen bei der Konversion sowohl die Rechtfertigung als auch die Befähigung zur Heiligung ein für alle Mal zugesprochen werden. Die Diskussion zwischen pfingstlichen Vertretern beider Seiten hat zu keinem einheitlichen Ergebnis geführt. Noch heute werden beide Lehren in der Pfingstbewegung vertreten.⁴⁴³

In Kombination mit der Lehre von der Geisttaufe, die von den meisten Pfingstlern – auch von den Vertretern der *finished work*-Lehre – als separate Erfahrung aufgefasst wird, die den Menschen zum christlichen Zeugnis bevollmächtigt, hat sich nach Yong aus der ursprünglichen Frage, ob vollkommene Heiligung ein zweites Gnadenwirken Gottes sei, auch eine Verschiebung im Verständnis von *Heiligung* ergeben. Pfingstliche Vertreter des *second blessing* haben die Geisttaufe eingeordnet in die Reihe der göttlichen Gnadenwirkungen und entsprechend als *third blessing* bezeichnet. Rechtfertigung, Heiligung und Bevollmächtigung zum Zeugnis stehen hier zwar aufeinander aufbauend, aber trotzdem eigenständig nebeneinander. Bei Vertretern der *finished work*-Lehre stellt Yong hingegen fest, dass die Heiligung – da nicht eigens ausgewiesen – zunehmend der Geisttaufe untergeordnet und damit auf den Zweck des machtvollen Zeugnisses hin ausgerichtet worden sei. *Heiligung* wird hier also v.a. als „Weihung für das Zeugnis“ verstanden, während in der Heiligungsbewegung auch der Aspekt der „Absonderung von der Welt“ lebendig geblieben sei.⁴⁴⁴

Dies hat wiederum Konsequenzen auf die jeweilige Haltung gegenüber fremden Kulturen – bzw. der eigenen ursprünglichen Kultur – und der entsprechenden Praxis. Wenn Heiligung v.a. als „Weihung“ verstanden wird, dann besteht die Reaktion auf eine fremde Kultur oder auf Entwicklungen in der eigenen Kultur v.a. darin, sie für das eigene missionarische Anliegen nutzbar zu machen, was sich z.B. darin äusserte, dass die Pfingstbewegung von der aufkommenden Kommunikationstechnologie sogleich intensiven Gebrauch machte. Wird sie aber als „Absonderung“ verstanden, besteht Heiligung in der Entwicklung einer alternativen Lebensweise, bei der alles abgelehnt wird, „what they considered worldly practices, spaces, and symbols: alcohol (or even caffeine), gambling, tobacco, social dancing [...]“⁴⁴⁵. Doch trotz dieser verschiedenen Verständnisse innerhalb der Pfingst-

⁴⁴⁰ Vgl. Theodor Runyon, *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005, 81-116.

⁴⁴¹ Vgl. Paul Fleisch, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung, 1. Heft: Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman*, Leipzig 1910, 43.

⁴⁴² Yong, *In the Days of Caesar*, 168.

⁴⁴³ Vgl. ebd., 167-171.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 171.

⁴⁴⁵ Ebd. 172.

bewegung sind nach Yong bis jetzt noch kaum tiefgreifende Reflexionen zu diesem Thema, was Yong *Theologie der Kultur* nennt, unter den Pfingstlern erschienen.⁴⁴⁶

b) Ausserpfingstliche Sichtweisen

Um die Reflexion der Spannung zwischen „Weihung für“ und „Absonderung von“ innerhalb des Begriffs *Heiligung* und der damit verbundenen Praktiken voranzutreiben, setzt sich Yong mit Yoder, Hauerwas und Vertretern des *New Monasticism* auseinander. John H. Yoder, ein mennonitischer Theologe, entwickelt eine Ekklesiologie und christliche Sozialethik⁴⁴⁷, die Yong mit Bezeichnungen wie „politics of diaspora“ oder „exilic politics“ umschreibt.⁴⁴⁸ Denn Yoder zieht Parallelen zwischen der Situation der jüdischen Diaspora und seiner eigenen freikirchlichen Tradition, die Yong unter drei Punkten zusammenfasst: Gottes Ruf an sein Volk, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein; Zerstreuung unter die Nationen, um – von eigener politischer Macht befreit – frei für den Dienst am Evangelium „from the margins“⁴⁴⁹ zu sein und schliesslich Gottes Ruf, das Wohl der Stadt, in der man wohnt, zu suchen. Kirche solle nach Yoder keine Antwort auf die sie umgebende Kultur, sondern eine alternative Kultur sein: Kirche soll sich als eigene Kultur von den übrigen Kulturen unterscheiden, weshalb sie nur vom Rand her Einfluss auf die Gesellschaft nehmen und nie eigene politische Macht innerhalb der Gesellschaft ausüben kann. Gleichzeitig ist sie selbst eine kulturelle Grösse und damit im Kontakt mit den Kulturen. In den obigen Begrifflichkeiten umfasst Yoders Politik also sowohl den Aspekt der *Absonderung von* der Welt durch die Andersartigkeit der kirchlichen Kultur als auch den Aspekt der *Weihung für* den Dienst an der Welt durch die Bildung einer eigenen kulturellen Grösse.

Stanley Hauerwas – geprägt von Yoders Werk – hat den Gedanken der Exilspolitik aufgenommen und weiterentwickelt zu einer Ekklesiologie, in der die Kirche mit einer Kolonie von ansässigen Ausländern verglichen wird.⁴⁵⁰ Im Gegensatz zu Yoder, der „more receptive of the idea of the ‚translatability‘ of Christian discourse into other ‚tongues‘“⁴⁵¹ sei, betone Hauerwas stärker die Inkommensurabilität der verschiedenen Diskurse. Um das Wesen der ausländischen Kolonie zu wahren, müsse sich die Kirche nach Hauerwas vor der Versuchung hüten, der Illusion einer objektiven universalen Rationalität zu erliegen. Statt ihre Geschichten rational zu rechtfertigen, solle sie diese in ihren eigenen Praktiken verkörpern und auf deren Attraktivität vertrauen. Auch hier sind Weihung und Absonderung eng miteinander verknüpft:

As Hauerwas says, Christians are „required to be nothing less than a sanctified people of peace who can live the life of the forgiven. Their sanctification is not meant to sustain the judgment that they are ‘better’ than non-Christians, but rather that they are charged to be faithful to God’s calling of them as foretaste of the kingdom. In this sense, sanctification is a life of service and sacrifice that the world cannot account for on its own grounds.“⁴⁵²

Ein ähnlich spannungsvolles Bei- und Ineinander von Weihung und Absonderung findet Yong im Mönchtum vom vierten Jahrhundert an über die bereits erwähnte Heiligungsbewegung im 19. Jh. bis zum so genannten *New Monasticism*, einer gegenwärtigen Bewegung von christlichen Gemeinschaf-

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 181.

⁴⁴⁷ Vgl. John H. Yoder, *The Politics of Jesus*; und idem, *The Jeswish-Christian Schism revisited*, Grand Rapids 2003.

⁴⁴⁸ Ebd., 184.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Vgl. Stanley Hauerwas und William H. Willimon, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989.

⁴⁵¹ Yong, *In the Days of Caesar*, 187.

⁴⁵² Ebd. 188 (Zitat von Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983, 60).

ten, in denen ein einfacher Lebensstil mit Anleihen an die kontemplative Tradition gepflegt wird und karitative Projekte verfolgt werden.⁴⁵³

c) Konstruktiver Vorschlag: Weihung und Absonderung als ästhetische Praktiken der Versöhnung der Kulturen

Yoder, Hauerwas und die Bewegung *New Monasticism* sind Beispiele dafür, wie Heiligung sowohl die Praxis der Absonderung von der Welt, als auch die Weihung für den Dienst an der Welt umfasst. Yong verbindet ihre Vorschläge mit seiner schon dargestellten Lektüre des Pfingstereignisses und der Auseinandersetzung der frühen Kirche mit den ersten Heidenchristen in der Apostelgeschichte: Die Ausgießung des Heiligen Geistes stiftet eine Einheit unter Juden- und Heidenchristen, ohne ihre kulturelle Verschiedenheit aufzulösen. Trotzdem sind im Jerusalemer Konzil bestimmte Regeln auch für die Heidenchristen festgehalten worden. Daraus ergibt sich für Yong folgende Herausforderung:

What is needed, then, is a politics of holiness that preserves Christian marginality on the one hand (Yoder's insistence on marginal or exilic life, Hauerwas's colony of resident aliens, as well as the New Monastic communities) but also inspires a Christian leavening, if not explicit cultural engagement, on the other.⁴⁵⁴

Die Antwort auf diese Herausforderung sieht Yong in einer pneumatologischen Theologie der Kultur, die analog zu seiner Theologie der Religionen Gottes Gegenwart und Aktivität in der Kultur zu erkennen und entsprechend zu unterscheiden vermag, welche Praxis – Weihung oder Absonderung – in welchen Fällen angemessen ist, um in dieser Praxis die Erlösung auf kultureller Ebene erfahrbar werden zu lassen. Wieder ist das Kriterium ästhetischer Natur:

What aspects of culture are both constitutive of the wholeness (holiness) that fulfills human aspirations (the criterion of harmony) and open to reflect the splendor of divine holiness (the criterion of trinitarian beauty)?⁴⁵⁵

Grundlage für Yongs Verständnis von *Harmonie* und *Schönheit* sind die Bilder der trinitarischen Einheit Gottes und der geistgewirkten Einheit der vielen verschiedenen Glieder des einen Leibes Christi (1Kor 12): Jedes einzelne Glied ist wesentlich für den ganzen Leib und alle Glieder sind einander gleichwertig. Sie leiden miteinander mit und erbauen sich gegenseitig. Eine solche Harmonie stiftet Yong zufolge eine liminale Art von Gemeinschaft⁴⁵⁶ – was man in eigenen Worten als Gemeinschaft umschreiben könnte, deren Mitglieder sich aus den Zwängen ihres bisherigen Umfelds gelöst und miteinander verbunden haben, noch bevor neue gemeinschaftsstiftende Merkmale definiert worden sind. In dieser liminalen Gemeinschaft wird das Erbe der verschiedenen Kulturen also einerseits durch Mitglieder weitergepflegt – soweit es sich in diese Art der Gemeinschaft integrieren lässt – und andererseits kritisiert – soweit es sich dieser Form von Harmonie und Schönheit widersetzt. Weihung und Absonderung sind nach Yong also Praktiken des Leibes Christi, dessen Aufbau sie dienen und dessen Normen sie entsprechend unterworfen sind. Gleichzeitig sind sie Praktiken der Erlösung und Versöhnung der verschiedenen Kulturen, weil durch ihren Einsatz „the brokenness of the world is finally and fully reconciled to God and the creations of humankind reflect the light of the Son in the glory of the Father“⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Vgl. Shane Claiborne, *The Irresistible Revolution. Living as an Ordinary Radical*, Grand Rapids 2006.

⁴⁵⁴ Yong, *In the Days of Caesar*, 201.

⁴⁵⁵ Ebd., 206.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., 207.

⁴⁵⁷ Ebd., 209.

3.2.3. Jesus der Geisttäufer – prophetische Dimension der Soteriologie

Nachdem Yong unter dem Aspekt der Heiligung v.a. die integrative Seite seiner politischen Theologie dargestellt hat, deren Praxis von Weihung und Absonderung eine neue Art von Gemeinschaft in einem liminalen Raum schafft, zielt der dritte Aspekt seiner Soteriologie, der in der Rolle Jesu als Geisttäufer enthalten ist, auf die konfrontative Seite seiner politischen Theologie – die prophetische Praxis.

a) Bestandsaufnahme pfingstlicher Überzeugungen und Praktiken

Bereits in der Theologie der Heiligungsbewegung ist die Geisttaufe von der Bekehrung abgelöst und als eigene Erfahrung gedeutet worden, die erst auf die Bekehrung folgt. John Fletcher – Wesleys Assistent – verstand sie im Zusammenhang mit dem „Heiligungs- und Vollkommenheitserlebnis“⁴⁵⁸ als Ereignis, durch das die von Wesley gelehrt vollkommene Heiligung initiiert wird. Reformierte Erweckungsprediger, die zwar auch die Eigenständigkeit der Geisttaufe vertraten, die Lehre der vollkommenen Heiligung jedoch verwarfen, deuteten die Geisttaufe stattdessen als Bevollmächtigung zum Dienst am Zeugnis. Wieder andere kombinierten beide Sichtweisen, indem sie einerseits die Lehre der vollkommenen Heiligung als *second blessing* mit Wesley teilten, dies aber nicht wie Fletcher mit der Geisttaufe verbanden, sondern letztere als *third blessing* wie die reformierten Erweckungsprediger als Bevollmächtigung zum Dienst auffassten.⁴⁵⁹ Wie oben bereits erwähnt, finden sich in der Pfingstbewegung Vertreter v.a. für die letzteren zwei Möglichkeiten, d.h. die Geisttaufe wird fast durchgängig als Bevollmächtigung zum Zeugnis aufgefasst.

Anhand von Charles F. Parhams Theologie – neben John Seymour einer der Urväter der Pfingstbewegung – fasst Yong die pfingstliche Lehre der Geisttaufe exemplarisch zusammen: Die intensive und verbreitete Erfahrung vom Ausgiessen von Gottes Geist zur Zeit Parhams deute dieser anhand des Pfingstereignisses, das in der Apostelgeschichte erzählt wird, als neues Pfingsten. Das Pfingsten zur Zeit der Apostel erscheint dabei als Vorläufer der Erfüllung von Gottes Verheissung, in einer prämillenaristisch aufgefassten Endzeit seinen Geist über alles Fleisch auszugießen (Joel 3,1 und Apg 2,17). Diese in apostolischer Zeit erst andeutungsweise erfüllte Verheissung habe sich nach Parham zu seiner Zeit vollständig erfüllt. Dass sich die Ausgiessung in zwei Etappen entfaltet, illustriere dieser anhand von Joel 2,23, wo Gottes Verheissung von Regen einen Früh- und einen Spätregen umfasst, die auf die beiden Pfingstereignisse angewendet werden. Im Sinne von Apg 1,8 verstehe Parham die Geisttaufe als Bevollmächtigung zum Zeugnis, indem sie die Christen gegen die endzeitlichen Herausforderungen wappnet, um die in Mt 24,14 angekündigte Evangelisation der ganzen Welt noch vor der Wiederkunft Christi zu vollenden. Als Zeichen für den persönlichen Empfang der Geisttaufe bekomme die Zungenrede für Parham besonderes Gewicht. Denn er verstehe sie nicht nur als übernatürliches Zeichen, das die Geisttaufe belegt (wie in Apg 10,45f), sondern auch als Ausrüstung mit einer fremden Sprache, um das Evangelium in der entsprechenden Kultur tatsächlich zu verkündigen.⁴⁶⁰ Obwohl die Meinung, dass die Zungenrede die Kommunikation in fremden Sprachen direkt ermögliche, auf dem Missionsfeld enttäuscht worden ist, sei die grundlegende Haltung, das Evangelium in der Sprache des Anderen zu verkündigen zu einem wesentlichen Prinzip der Pfingstbewegung geworden.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum*, 171.

⁴⁵⁹ Vgl. Steven M. Studebaker, „Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie“, in: Jörg Haustein, Giovanni Maltese (Hgg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 211-231, 224f.

⁴⁶⁰ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 213f.

⁴⁶¹ Vgl. z.B. Melvin L. Hodges, *The Indigenous Church and the Missionary*, South Pasadena, 1978.

Dieses mit der Geisttaufe verbundene und durch sie geförderte missionarische Anliegen hat in der Pfingstbewegung zu unterschiedlichen Formen von gesellschaftsrelevanter Praxis geführt. Als Beispiele dafür dienen Yong der südkoreanische Pastor Yonggi Cho und der amerikanische Pastor und Politiker Pat Robertson. Yonggi Cho habe – ausgehend von einem Heilsverständnis, das Vergebung der Sünden, Heilung des Körpers und materiellen Aufschwung umfasst – seine Kirche in kleine Zellen aufgeteilt, die sich während der Woche versammeln, um in vertrauter Gemeinschaft die verschiedenen Dimensionen dieses Heils erlebbar zu machen. Diese Form von Gemeindebau hat sich in Südkorea als sehr erfolgreich erwiesen, sodass die *Yoido Full Gospel Church* – Chos Kirche – ein exponentielles Wachstum durchlaufen hat. Zusätzlich zur Zellgemeindepraxis pflegt die *Yoido Full Gospel Church* verschiedene soziale Dienste, wozu z.B. *Elim Welfare Town* gegründet worden ist. Um Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen, wird darüber hinaus die Zeitung *Kookmin Daily* herausgegeben. Auf diesen verschiedenen Wegen hat Yonggi Cho versucht, seinen missionarischen Impuls in die Praxis umzusetzen und die Gesellschaft, in der er lebt, mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen.⁴⁶²

Andere Wege als Cho, dessen Arbeit stets im Rahmen der Kirche geblieben ist, ist Pat Robertson gegangen. Er hat v.a. auf politischem Weg versucht, im Sinne seines Verständnisses von *Evangelium* Einfluss auf die amerikanische Gesellschaft zu nehmen, um ihren Abfall von den ursprünglich christlichen Wurzeln wieder umzukehren – sei das durch sein *Christian Broadcasting Network*, seine Präsidentschaftskandidatur oder seine Gründung der *Christian Coalition of America*, die konservative Werte und Interessen auf politischer Ebene vertritt. Chos politische „Abstinenz“ und die ausgedehnte Kritik an Robertsons Vermischung von Kirche und Staat stellen Yong vor die Frage, ob eine solch konfrontative politische Praxis, wie Pat Robertson sie lebt, theologisch legitim sein könne oder ob eine gesellschaftsrelevante missionarische Praxis der Kirche mehr im Stil von Chos Wohlfahrtsförderung ausgeübt werden müsse.⁴⁶³

b) Ausserpfingstliche Sichtweisen

Als Dialogpartner in der Frage nach der Angemessenheit des konfrontativen politischen Wegs für die christliche Mission wählt Yong Vertreter der sogenannten *Radical Orthodoxy*. Die Selbstbezeichnung dieser Bewegung stammt von einem gleichnamigen Buch, das 1999 erschienen ist.⁴⁶⁴ Für John Milbank, einen Vertreter von *Radical Orthodoxy*, liege die gegenwärtige Herausforderung für die Theologie darin, dass in unserer Gesellschaft seit der Aufklärung eine nicht-theologische bzw. gar *anti*-christliche Art von Rationalität an die Herrschaft gelangt sei, deren Metanarrativ sich heute auch die Theologie zu fügen habe. Aufgabe der Theologie sei deshalb, sich von dieser Fremdherrschaft zu befreien, indem sie das eigene Metanarrativ wieder ins Zentrum rückt und durch die Praxis der Kirche manifest macht. Gegründet sei dieser Appell in Milbanks Überzeugung, dass das christlich-theologische Metanarrativ nicht nur für die Kirche, sondern universale Gültigkeit hat und somit auch im öffentlichen Raum wieder neu zur allgemeinen Anerkennung gelangen soll.⁴⁶⁵

Yong zeigt, dass dieses Verständnis der aktuellen Herausforderung Milbank zum einen dazu führt, Kirche – in Anlehnung an Augustins Bild – als alternative „Stadt“ zu betrachten, deren Praxis an Gottes Werk partizipieren soll, damit in ihr der eschatologische Frieden Gestalt gewinnen kann durch gelebte Barmherzigkeit, Vergebung und Versöhnung. Zum andern begegnet Milbank der Herausforderung durch konfrontative Kommunikation nach aussen, deren Polemik Hans Joas zufolge dafür verantwortlich sei, dass viele ihrer Adressaten sich gar nicht erst die Mühe genommen haben, sich

⁴⁶² Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 216-220.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 221-225.

⁴⁶⁴ Vgl. John Milbank et al. (Hgg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999.

⁴⁶⁵ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 226-229.

ernsthaft mit Milbank auseinanderzusetzen.⁴⁶⁶ Yong deutet dies allerdings nicht als missglückte Wahl der angemessenen Kommunikationsform, sondern sieht eine solche Praxis im Projekt der *Radical Orthodoxy* – zumindest in Milbanks Fassung – selbst verankert:

Milbank's project is not to make peace with the secular, but to overthrow its pretensions and overcome its strictures in order to accomplish a radical restoration of Christian orthodoxy to the theological academy.⁴⁶⁷

Zur Darstellung eines ähnlichen Programms wie das von Milbank, jedoch angewendet auf den globalen Markt, nennt Yong D. Stephen Long⁴⁶⁸ und William Cavanaugh⁴⁶⁹. Die aktuelle Herausforderung liege für sie in der Herrschaft des Marktes über das Leben: Indem der Markt die Lenkung der menschlichen Bedürfnisse übernommen hat, habe er zur Entstehung einer falschen Soteriologie beigetragen, deren Unpersönlichkeit die Entwicklung von Mitgefühl und Gerechtigkeit hemmen. Deshalb müsse ihrer Meinung nach die Theologie wieder zur Königin der Wissenschaften aufsteigen, um die Ökonomie theologisch zu disziplinieren. Dies vollzieht sich auch nach ihnen durch die kirchliche Praxis, in der Gottes Güte verkörpert und so die Bedürfnisse der Einzelnen auf echtes Heil hin ausgerichtet werden.⁴⁷⁰

Weniger polemisch als Milbank ist nach Yong Graham Ward.⁴⁷¹ Wie die anderen Vertreter der *Radical Orthodoxy* verankert er die gesamte Wirklichkeit auf eine Weise in Gott, dass „the world can only be fully understood as a participation in divine being, truth, goodness and unity“.⁴⁷² Dieses partizipative Wirklichkeitsverständnis führt bei ihm jedoch zu einer stärkeren Betonung des Dialogs, da er davon ausgeht, dass auch in kulturellen Errungenschaften aufgrund ihrer Partizipation Gottes Kreativität erkannt werden kann, was bei ihm – im Gegensatz zu Milbank – zu einer Verweigerung von Urteilen über andere Religionen führe.⁴⁷³

c) Konstruktiver Vorschlag: Prophetische Politik zur Evangelisation der Bürgergesellschaft
Yonggi Chos Hauszellen, die Heil im Alltag erfahrbar machen und die subversive Leib-Christi-Gemeinschaft, als welche die *Radical Orthodoxy* die Kirche versteht, sind eine Art von prophetischer Praxis, die Yong in der Apostelgeschichte wiederfindet. Allerdings findet er da auch vergleichbare Praktiken wie der öffentlich konfrontative Kurs eines Pat Robertson und die Polemik von John Milbank.⁴⁷⁴ Einerseits widersetzten sich die Apostel der Obrigkeit öffentlich, als diese von ihnen verlangte, was Gottes Willen widersprach, und wiesen ihre Machtansprüche in Schranken (Apg 4). Später kritisierte Paulus die Obrigkeit für ihr Fehlverhalten (Apg 16) und führte intensive Dialoge mit Vertretern der römischen Oberherrschaft (Apg 24-26). Andererseits führten die Apostel einen subversiven Lebensstil, indem sie eine Gemeinschaft bildeten, die auf Gegenseitigkeit und Grosszügigkeit basierte und so das Evangelium vom Frieden Jesu im Angesicht der *Pax Romana*, die auf gewaltsamer Herrschaft basierte, prophetisch verkörperten.

⁴⁶⁶ Vgl. Hans Joas, „Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank“, *Ethical Perspectives* 7/4 (2000): 233-243, 233.

⁴⁶⁷ Yong, *In the Days of Caesar*, 230.

⁴⁶⁸ Vgl. D. Stephen Long, *Divine Economy. Theology and the Market*, London 2000.

⁴⁶⁹ Vgl. William T. Cavanaugh, *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Grand Rapids 2008.

⁴⁷⁰ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 230-234.

⁴⁷¹ Vgl. Graham Ward, *Cities of God*, London 2000.

⁴⁷² John Milbank, „What is Radical Orthodoxy?“, 1 (08.07.2016; http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf).

⁴⁷³ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 234-238.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 239-244.

From this, one could legitimately conclude toward at least two forms of prophetic political witness: one that stands against the political status quo on any context, and one that works more subversively within civil society.⁴⁷⁵

Doch Yong widerspricht Robertson und Milbank, die den Säkularisierungsprozess als *anti*-christliche bzw. *anti*-theologische Entwicklung deuten, bei der die Theologie aus dem öffentlichen Raum verbannt worden ist. Ebenso widerspricht er Vertretern der Pfingstbewegung, die den gesamten öffentlichen Raum mit seinen Institutionen als postlapsarische Einrichtung auffassen. Stattdessen versteht Yong – wie bereits aus seinen Ausführungen zur Erlösung von den Mächten und Gewalten hervorgegangen ist – den öffentlichen Raum mit seinen Institutionen als Teil der vielfältigen Schöpfungsordnung, der nicht ausgetrieben, sondern erlöst werden soll. Die Säkularität ist dabei nicht als Folge eines anti-christlichen Prozesses zu verstehen, sondern – in freier Anlehnung an Kuypers verschiedene Sphären – als Anerkennung der Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der „various spheres of the political, economic, social, etc.“⁴⁷⁶. Entsprechend vollzieht sich die Erlösung des öffentlichen Raums nicht durch eine Rückkehr zum früheren Zustand, bei dem die Theologie als die Krone der Wissenschaften galt und der gesamte öffentliche Raum durch den christlichen Mythos und die christlichen Werte bestimmt war, sondern durch Zunahme an harmonischem Miteinander der verschiedenen Sphären. Die prophetische Praxis hat bei Yong also nicht das Ziel, die Hegemonie der Theologie aufzurichten, sondern die Aufgabe, als öffentlicher Diskussionspartner „to provide a discursive, critical, and prophetic perspective on any national or political ideology in light of the gospel“⁴⁷⁷.

Dabei gilt es nach Yong zwei Gefahren zu vermeiden: Einerseits dürfe die Kirche nicht zur Vertreterin einer schlichten Zivilreligion verkommen, weil sie so ihre kritische Funktion verlöre. Andererseits dürfe sie sich nicht auf den privaten Raum einschränken lassen, weil sie so ihre gesellschaftliche Relevanz aufgäbe. Die Kirche ist nach Yong also einerseits eine öffentliche Institution innerhalb der Bürgergesellschaft und hat andererseits eine kritische Funktion als Gewissen dieser Gesellschaft. Sie ist eingebettet in die Gesellschaft, geht in ihr aber nicht auf.⁴⁷⁸

Die entsprechende prophetische Praxis sieht Yong zum einen darin, dass die Kirche als Forum zur Entwicklung von Propheten dient. Sie soll ein Lernfeld sein, in dem Einzelpersonen ausgerüstet und bevollmächtigt werden, mit ihrem Leben Zeugen des Evangeliums zu sein. Des Weiteren soll die Kirche nach Yong als Gemeinschaft den Weg Jesu verkörpern und so durch ihre „prophetic politics of charity“⁴⁷⁹ eine herausfordernde Alternative zu gesellschaftlichen Konventionen darstellen. Und schliesslich gehört nach Yong auch die geistliche Kampfführung zur prophetischen Praxis der Kirche, in der fehlgeleitete Mächte und Gewalten offen konfrontiert werden.⁴⁸⁰

3.2.4. Jesus der Heiler – ökonomische Dimension der Soteriologie

a) Bestandsaufnahme pfingstlicher Überzeugungen und Praktiken

Die vierte soteriologische Rolle Jesu im *fivefold gospel* ist die des Heilers. Diese wird so verstanden, dass Christus, indem er durch sein Erlösungswerk die Konsequenzen des Sündenfalls rückgängig gemacht habe, neben der Erbsünde auch den Fluch überwunden hat, der auf dem Körper, der Arbeit und dem Boden liegt. Yong fasst die Entwicklung des Verständnisses dieser soteriologischen Funktion Jesu in der Pfingstbewegung als Dreischritt zusammen: „from pentecostal healing through holistic

⁴⁷⁵ Ebd., 244.

⁴⁷⁶ Ebd., 254.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., 248f.

⁴⁷⁹ Ebd., 251.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., 250f.

health and finally to pentecostal wealth (prosperity)⁴⁸¹. Wie die anderen Punkte des ursprünglichen *fourfold gospel* hat die frühe Pfingstbewegung auch diesen Punkt von der Heiligungsbewegung übernommen – und zwar mit einer starken Betonung der körperlichen Heilung. Doch im Zuge der charismatischen Erneuerungsbewegung in den 60er Jahren des 20. Jh. wurde die Akzentuierung der körperlichen Heilung ausgedehnt auf eine ganzheitliche Heilung, die auch das Psychische mitumfasst. Und durch Fernsehevangelisten wie Kenneth Hagin verbreitete sich schon bald darauf ein nochmals erweitertes Verständnis von Heilung, das nun auch die gesellschaftlichen und materiellen Dimensionen des Lebens umfasste und unter der Bezeichnung *prosperity gospel* eine intensive Kritik von verschiedenen Seiten erfahren hat.⁴⁸²

Doch anstatt die Kritik weiter voranzutreiben oder aber sie direkt zu widerlegen, versucht Yong, das Aufkommen des *prosperity gospel* v.a. unter Berücksichtigung des soziohistorischen Kontexts besser zu verstehen. Denn er stellt fest, dass diese Form von Evangelium primär von afrikanischen und afroamerikanischen Vertretern der Pfingstbewegung verkündet wird, die auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen zurückblicken:

What binds these diverse strands into the commonality known as the black church is the historic experience of slavery, Jim Crow, racial oppression, and the possibilities promised – but in few cases realized – by the civil rights movement.⁴⁸³

Das *prosperity gospel* ist nach Yong somit im Zusammenhang mit dem sozialen Streben nach Anerkennung und Gleichheit zu verstehen. Nach ihm kann es dort zu einem Evangelium der Hoffnung werden, wo es sich dem früheren asketischen Evangelium widersetzt, das die pfingstlichen Missionare in Afrika gelehrt hatten, während sie gleichzeitig in relativem Wohlstand lebten. In diesem Kontext spreche es Achtung und Würde zu, weil es dem Schwarzen dieselben Vorrechte verheißt wie dem Weissen, und fördere so das Selbstbewusstsein der schwarzen Bevölkerung, das zur Befreiung der afrikanischen Kultur aus ihrer Krise so wichtig sei. Im richtigen Kontext kann eine bestimmte Form des *prosperity gospel* nach Yong also durchaus seinen berechtigten Ort haben.⁴⁸⁴

b) Ausserpfingstliche Sichtweisen

Als Dialogpartner für die ökonomische Dimension der Soteriologie wählt Yong die Tradition der *Katholischen Soziallehre*, einer Sammlung von päpstlichen Enzykliken, die mit „*Rerum Novarum*“⁴⁸⁵ beginnt und alle folgenden Enzykliken umfasst, die sich mit gesellschaftlichen und ökonomischen Fragen beschäftigen und diese im Hinblick auf das Evangelium reflektieren.⁴⁸⁶ Drei Punkte sind dabei für Yong von Bedeutung: Zum einen werde in diesen Enzykliken fortwährend die Würde des Menschen betont, die in seiner Gottebenbildlichkeit und durch natürliches Gesetz begründet sei und deren Anerkennung „ensures that their [sc. der Menschen] rights will be protected, that their initiative will be valued, and that their creativity will be encouraged“⁴⁸⁷. Zweitens machen die Enzykliken deutlich,

⁴⁸¹ Ebd., 263.

⁴⁸² Vgl. ebd., 258-263.

⁴⁸³ Ebd., 265.

⁴⁸⁴ Vgl. die Beiträge zu Thomas Dexter Jakes, einem afroamerikanischen Pastor, und Mensa Otabil, einem Pastor in Ghana, die Yong als positive Beispiele erachtet (vgl. ebd., 265-275).

⁴⁸⁵ Vgl. Leo XIII, „*Rerum Novarum*“, Vatikan 1891 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).

⁴⁸⁶ Vgl. Johannes Paul II, „*Sollicitudo Rei Socialis*“, Vatikan 1987, 41 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html).

⁴⁸⁷ Yong, *In the Days of Caesar*, 279.

dass das Eingehen der Kirche auf soziale und ökonomische Themen Teil ihrer spezifischen Mission sei, durch die sie an Gottes Mission zur Erlösung der Welt partizipiere.⁴⁸⁸ Drittens stellen die Enzykliken klar, dass das von Anfang an in ihnen verteidigte Privateigentum auf eine Weise genutzt werden solle, die dem allgemeinen Wohl diene.⁴⁸⁹ Diese Beobachtungen führen Yong zum Schluss, die *Katholische Soziallehre* sei „a theological tradition focused on wholeness and redemption – the Hebraic notion of shalom, in its broad sense“⁴⁹⁰.

Aufgrund des Charakters der *Katholischen Soziallehre* als theologische Reflexion der menschlichen Situation und nicht als sozioökonomisches Lehrbuch hat diese Tradition zu unterschiedlichen Anwendungen ihrer Prinzipien geführt. Yong unterscheidet dabei zwischen einem linken Flügel, der sich v.a. auf die Ebene der Institutionen beziehe und so „structural, interventionist, and top-down approaches to modern economic challenges“ betone.⁴⁹¹ Auf der anderen Seite steht für Yong der rechte Flügel, der sich v.a. auf die Ebene der Person fokussiere, und so das „encouraging and supporting [of] personal responsibility, initiative, and creativity“⁴⁹² gewichte. Die *Katholische Soziallehre* lässt sich nach Yong also sowohl zur Begründung von lenkenden Eingriffen in die Entwicklung der Wirtschaftsstrukturen als auch der Eröffnung von Raum für private Initiativen in einem freien Markt verstehen. Er wertet dies nicht als Schwäche oder Unklarheit dieser Tradition, sondern als Hinweis darauf, dass beide Seiten ihre Berechtigung haben und letztlich miteinander verbunden werden müssen.⁴⁹³

Zur Erläuterung dieser Kombination greift Yong auf die zentralen Prinzipien *Subsidiarität* und *Solidarität* in der *Katholischen Soziallehre* zurück. Das Prinzip der Subsidiarität geht von einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur aus und bekräftigt gleichzeitig die relative Autonomie der verschiedenen Hierarchieebenen in einem von der übergeordneten Stufe begrenzten und geschützten Freiraum.⁴⁹⁴ Es schränkt also die Macht der Obrigkeit ein, ohne diese ganz abzulehnen, bzw. es vertritt die Autonomie der Einzelperson, ohne diese absolut zu setzen. Bestimmt wird dieses Verhältnis von Einzelperson und Obrigkeit durch das Prinzip der Solidarität, welches von der Verbundenheit und gegenseitigen Abhängigkeit aller ausgeht. Aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit folgert Johannes Paul II die „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heisst, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“⁴⁹⁵. Kommen Subsidiarität und Solidarität in einer Gesellschaft zum Tragen, dann fördert die Obrigkeit die Eigeninitiative ihrer Untergebenen, indem sie ihren Freiraum schützt, und gleichzeitig sorgt sie für diejenigen, die unfähig sind, sich selbst zu versorgen. Die Einzelnen hingegen anerkennen die Autorität der Obrigkeit und setzen ihre Arbeit in den Dienst des Gemeinwohls. Diese Vision einer heilen Ökonomie stellt nach Yong allerdings die Frage, „how the desires of private individuals can be morally and spiritually formed in a free market economy“⁴⁹⁶, dass das Prinzip der Solidarität tatsächlich zum Tragen kommt, wenn man wie z.B. Long und Cavanaugh – die weiter oben erwähnt worden sind – davon ausgeht,

⁴⁸⁸ Vgl. Johannes Paul II, „Centesimus Annus“, Vatikan 1991, 54 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 30ff.

⁴⁹⁰ Yong, *In the Days of Caesar*, 279.

⁴⁹¹ Ebd., 281.

⁴⁹² Ebd., 285.

⁴⁹³ Vgl. ebd., 288f.

⁴⁹⁴ Vgl. z.B. Johannes XXIII, „Pacem In Terris“, Vatikan 1963, 74 (14.07.2016; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).

⁴⁹⁵ Johannes Paul II, „Sollicitudo Rei Socialis“, 38.

⁴⁹⁶ Yong, *In the Days of Caesar*, 294.

dass die moderne Marktwirtschaft die menschlichen Bedürfnisse in eine falsche Richtung gelenkt habe. Welchen Beitrag kann die Kirche dazu leisten?

c) Konstruktiver Vorschlag: Schalom-Praxis im Sektor der informellen Ökonomie

Ist Heil ganzheitlich zu verstehen, sodass es auch das körperliche, materielle und soziale Wohl nicht unberücksichtigt lässt, wie das *Health-and-Wealth-Gospel* besagt, und bedarf es dazu eines Wandels der individualistischen Begierden hin auf das Allgemeinwohl, wie die *Katholische Soziallehre* darlegt, dann stellen sich die Fragen, auf welche Weise das körperliche, materielle und soziale Wohl in die Soteriologie einzubeziehen sind, wie es zur Veränderung der Begierden kommt und durch welche kirchlichen Praktiken dies verkörpert wird.⁴⁹⁷

Um die erste dieser Fragen anzugehen richtet Yong sein Augenmerk erneut auf die Apostelgeschichte. Die dort geschilderte Heilungspraxis der ersten Christen, die nicht nur das körperliche Wohl förderte, sondern auch dessen soziale Dimension berücksichtigte⁴⁹⁸, und ihren Umgang mit den Ressourcen, der auf Teilen und Gegenseitigkeit beruhte⁴⁹⁹, deutet Yong als ansatzweise Erfüllung der prophetischen Verheissungen von der Wiederherstellung Israels. Als Leitidee dient ihm dabei das Jubeljahr, das Jesus in seiner lukanischen Antrittsrede verkündigt habe und das deshalb in der Gemeinschaft seiner Nachfolger antizipiert worden sei.⁵⁰⁰ Am Anfang der Kirche stand nach Yong nicht der Wunsch, eine Alternativgesellschaft oder ein alternatives Wirtschaftssystem zu bilden, sondern die Versammlung der Nachfolger Jesu in dessen Namen. Erst nachträglich hätten sich aus dieser Gemeinschaft heraus spezifische ökonomische Handlungsweisen entwickelt, „that look back to the Jubilee doctrine and yet anticipate the future economy of the kingdom, even while working as a leaven within the present market system“⁵⁰¹. In einem solchen kirchlichen Rahmen können Heilung, ganzheitlich verstandene Gesundheit und auch Reichtum nach Yong somit als Zeichen von Gottes umfassendem Schalom verstanden werden, durch den er die gesamte Welt heilen wolle.

Wie aber kann es zur notwendigen Veränderung der menschlichen Begierden kommen, damit in der Versammlung der Nachfolger Jesu Heil nicht nur für sich selbst gesucht, sondern Gottes umfassender Heilswille für die gesamte Welt antizipiert wird? Für Yong ist das Abendmahl eine Praxis, bei dem das Herz des Menschen weg von seinen irdischen Bedürfnissen hin zum Transzendenten gelenkt wird, indem es eine Praxis ist, bei der das Teilen im Zentrum steht, bei der Schulden nicht eingetrieben, sondern erlassen werden und bei der alle gleich sind. Noch allgemeiner stellt für Yong der pfingstliche Gottesdienst als ganzer eine solche Praxis dar, weil der Gottesdienst darin bestehe, die eigenen Geistesgaben zur Auferbauung des Leibes Christi einzusetzen. Im Einbringen der eigenen Gaben zum Wohl der anderen wird der Einzelne hineingenommen in und somit geformt durch Gottes Mission, der in den Geistesgaben nicht nur bestimmte Fähigkeiten, sondern sich selber schenkt und damit dazu einlädt, selber zu einem lebendigen Opfer zu werden. So könne schliesslich das gemeinsame Leben von Christen deren Verlangen formen und die Fehlleitung durch die kapitalistische Ökonomie korrigieren, weil in einer christlichen Gemeinschaft die Selbstsucht der Solidarität untergeordnet werden müsse, indem einer des anderen Last zu tragen hat, statt mit ihm im Wettstreit zu sein.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Vgl. auch Yong, *Renewing Christian Theology*, 215-221.

⁴⁹⁸ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 296f.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., 298f.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 299-301.

⁵⁰¹ Ebd., 303.

⁵⁰² Vgl. ebd., 311-315.

Um aufzuzeigen, wo diese Umprägung der menschlichen Begierden konkrete Gestalt bekommt, versucht Yong darzulegen, dass „the distinctiveness of the church’s economic witness occurs, I suggest, in the diversity of its informal economic activities“⁵⁰³. Nach Yong führt die auf Solidarität, Teilen und Gegenseitigkeit beruhende christliche Praxis zu ökonomischen Konsequenzen, die v.a. im informellen Sektor verortet werden können, also im vielfältigen Bereich wirtschaftlicher Tätigkeiten, die sich der gesetzlichen Regulierung entziehen – sei es, weil sie gesetzlich nicht geregelt sind (z.B. die Arbeit im eigenen Haushalt) oder aber weil sie den Regeln zuwiderhandeln (z.B. der Handel auf dem Schwarzmarkt). Damit versucht er einen Raum zu eröffnen, der einerseits eine kritische Haltung gegenüber dem kapitalistischen Wirtschaftssystem erlaubt, ohne andererseits den Bezug zur Ökonomie ganz aufzugeben:

It is in this sense that analysis of the practices of the church from the perspective of the informal economy unveils how ecclesial solidarity as a way of life provides an alternative set of economic values to that propounded by the formal capitalist economy.⁵⁰⁴

Allerdings lässt sich fragen, inwiefern ein wirtschaftliches Handeln im informellen Sektor als „a protest against the self-interested greed, consumerist materialism, and rampant hedonism that perennially threaten to undermine the market economy“⁵⁰⁵ verstanden werden kann – gerade wenn man beachtet, dass das Fehlen gesetzlicher Schranken im informellen Sektor der Gier ungehemmten Lauf lässt. M.E. liesse sich Yongs Auffassung besser anhand alternativer Ökonomien⁵⁰⁶ oder der „Ökonomie“ von Nonprofitorganisationen konkretisieren, weil für ihn eigentlich nicht das Verhältnis zur staatlichen Lenkung, sondern das Verhältnis zum ungehemmten Kapitalismus den Unterschied des christlichen Zeugnisses macht. Das letzte, nicht das erstere Verhältnis ist entscheidend, um Yongs Anerkennung des *Prosperity Gospel* nachzuvollziehen. Denn er versteht es so, dass durch kirchliche Praxis geformte Menschen in ihren wirtschaftlichen Tätigkeiten und Beziehungen Versöhnung leben, einander Fürsorge zukommen lassen und sich so gegenseitig helfen.⁵⁰⁷

3.2.5. Jesus der kommende König – eschatologische Dimension der Soteriologie

a) Bestandsaufnahme pfingstlicher Überzeugungen und Praktiken

Die fünfte und letzte soteriologische Funktion Jesu im *fivefold gospel* ist die des eschatologischen Königs. In diesem Zusammenhang macht Yong auf eine starke Inkohärenz innerhalb der pfingstlichen Theologie aufmerksam. Denn erstaunlicherweise hat sich in der Pfingstbewegung trotz ihrer körperbetonten und erlebnisorientierten Spiritualität ein damit kaum verbindbarer Dispensationalismus verankern können, der auf John Nelson Darby zurückgeht.

Darby hat im 19. Jh. ein heilsgeschichtliches Schema entfaltet, das von einer vorgegebenen Abfolge bestimmter Dispensationen ausgeht, in denen Gott je auf spezifische Weise in Beziehung zu seiner Schöpfung tritt. Die gegenwärtige Zeit der Kirche stellt dabei einen Einschub zwischen zwei Dispensationen dar, in denen Israel im Zentrum steht. Zu diesem Einschub ist es durch die (zeitlich beschränkte) Verwerfung Israels aufgrund seiner Ablehnung Jesu gekommen. Israel und Kirche sind

⁵⁰³ Ebd., 310.

⁵⁰⁴ Ebd., 306.

⁵⁰⁵ Ebd., 308.

⁵⁰⁶ Vgl. Art. „Alternative Ökonomie“, *Duden Wirtschaft von A bis Z. Grundlagenwissen für Schule und Studium, Beruf und Alltag* (2013); (15.07.16; <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/18593/alternative-oekonomie>).

⁵⁰⁷ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 310.

dabei als „related but quite distinct expressions of the elect people of God“⁵⁰⁸ zu verstehen. Durch die Entrückung der Kirche, eine Zeit der Trübsal und die Wiederkunft Christi mit der Kirche wird am Ende dieser Zwischenzeit die folgende Dispensation eingeleitet, die sich durch eine tausendjährige Friedensherrschaft Jesu auszeichnet. Am Ende dieser Dispensation steht der endgültige Kampf zwischen Christus und Satan, worauf Endgericht und neue Erde folgen.⁵⁰⁹

Für die Pfingstbewegung war nach Yong dieser Rahmen deshalb attraktiv, weil er scheinbar im Einklang mit der pfingstlichen „this is that“-Hermeneutik steht, d.h. biblische Aussagen und Ereignisse in der Gegenwart direkt miteinander identifiziert. Diese Hermeneutik diene der Pfingstbewegung ursprünglich v.a. dazu, ihre spirituellen Erfahrungen anhand der in der Apostelgeschichte geschilderten Erlebnisse der Apostel zu interpretieren. Doch die Übertragung dieser Hermeneutik von der Auslegung der Apostelgeschichte auf die Interpretation von prophetischen und apokalyptischen Texten hat nach Yong zu Konsequenzen geführt, die sowohl der pfingstlichen Spiritualität zuwiderlaufen, als auch politisch problematisch sind.⁵¹⁰

Zum einen hat diese Hermeneutik zu politisch unreflektierten Stellungnahmen geführt: Was z.B. dem modernen Staat Israel dient, steht nach dieser Sichtweise fraglos im Einklang mit Gottes Absicht für die folgende Dispensation und verlangt somit nach Unterstützung durch die Christen. Was dem Staat Israel jedoch kritisch gegenübersteht, ist auch Gott gegenüber feindlich gesinnt und ruft nach Widerstand durch die Christen.⁵¹¹ Dieser Favorisierung Israels im Nahostkonflikt steht gleichzeitig eine starke Trennung zwischen der Zeit der Kirche und der Israels gegenüber, die nach Yong der lukanischen Erzählung von der Ausgiessung des Geistes über die jüdische Diaspora nicht gerecht wird.⁵¹² Zudem habe die Erwartung der Entrückung der Gemeinde vor der „grossen Trübsal“ zu einer zukunftsorientierten und vor der Welt fliehenden Gesinnung geführt, bei der Gottes Gegenwart und Aktivität in der Geschichte zu wenig beachtet wird – also genau zu der Haltung, der sich die Pfingstbewegung mit ihrer „this is that“-Hermeneutik zu widersetzen versucht.⁵¹³ Und schliesslich habe die Erwartung eines Gerichts über die gefallene Welt, das mit deren Zerstörung endet, eine starke Jenseitsorientierung nach sich gezogen, für die z.B. ökologische Fragestellungen reine Zeitverschwendung darstellen, was der körperbetonten pfingstlichen Spiritualität widerspricht.⁵¹⁴

Diese Widersprüchlichkeit, in die der Dispensationalismus die Pfingstbewegung geführt habe, versucht Yong durch die Entwicklung einer pneumatologischen Apokalyptik anstelle der dispensationalistischen aufzulösen:

I urge shifting away from a futuristic apocalypticism of destruction toward the pneumatological apocalypticism of the earliest followers of the Messiah, preserved by Luke, in which the last days' "portents in the heaven above and signs on the earth below" (Acts 2:19) are not signs of the final desolation but rather nature's reactions to the outpouring of the Spirit on all flesh.⁵¹⁵

b) Konstruktiver Vorschlag: Pneumatologische Apokalyptik als eschatologische Politik der Hoffnung

Anstelle der dispensationalistischen Apokalyptik, die auf die Zerstörung der Welt hinauslaufe, versucht Yong, die Apokalyptik stärker am ursprünglichen Wortsinn von ἀποκαλύπτω „offenbaren, ent-

⁵⁰⁸ Ebd., 319.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., 318-320.

⁵¹⁰ Vgl. ebd., 326f.

⁵¹¹ Vgl. ebd., 320-323.

⁵¹² Vgl. ebd., 326.

⁵¹³ Vgl. ebd., 323-327.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., 327-330.

⁵¹⁵ Ebd., 330.

hüllen“ zu orientieren – d.h. nach ihm „pneumatologisch zu entfalten“. Entsprechend dient das Pfingstereignis als Einstiegspunkt: Mit der Ausgiessung des Geistes hat nach Yong die „Endzeit“ begonnen, in der Israel wiederhergestellt werden solle. Wird Israel aber durch das Wirken des Geistes wiederhergestellt, dann schliesst dies nach Yong aufgrund der Relationalität des Geistes einen einfachen Dualismus von Israel vs. Rest der Welt aus: Da an Pfingsten der Geist über Vertreter der gesamten jüdischen Diaspora ausgegossen worden sei, müsse die Wiederherstellung Israels letztlich im Zusammenhang mit der gesamten Menschheit betrachtet werden, ohne dabei jedoch die Verschiedenheit und Vielsprachigkeit der Kulturen zu beseitigen. Auf diese Weise wahrt Yong einerseits die Partikularität und Vorrangstellung Israels (das Heil geht von den Juden aus), gleichzeitig aber verhindert er durch die Betonung der Diaspora-Identität Israels eine einfache Identifikation bestimmter Nationen mit Völkern aus apokalyptischen Texten.⁵¹⁶

Indem nach Yong die Endzeit mit Pfingsten begonnen hat, deutet er im Gegensatz zum Dispensationalismus die Gegenwart bereits im Rahmen der Wiederherstellung Israels und der ganzen Welt. Folglich besteht schon heute die Möglichkeit „to participate in the apocalyptic (revelatory) in-breaking of the Spirit from the (heretofore hidden) divine future“⁵¹⁷. Yong versucht also, durch die Rede vom Einbrechen des Geistes aus der Zukunft sowohl den dispensationalistischen Futurismus, als auch eine übermässig realisierte Eschatologie zu vermeiden. Die Geschichte bekommt damit theologische Relevanz: In ihr entfaltet sich die durch den Geist ermöglichte und bevollmächtigte Versöhnung der Welt. Statt der Flucht von der Welt, um der grossen Trübsal zu entgehen, steht entsprechend die Bereitschaft zum Leiden im Dienst der Vergebung im Zentrum von Yongs Apokalyptik.⁵¹⁸

Wenn sich diese Versöhnung ganzheitlich vollziehen soll, dann kann sie sich nach Yong nicht auf den Menschen allein beschränken, sondern muss das gesamte Ökosystem umfassen, da menschliche Beziehungen stets ökologisch eingebettet seien. Umfasst die eschatologische Wiederherstellung aber die gesamte Schöpfung, dann schliesst dies nach Yong die Erwartung einer Zerstörung der Welt aus, wie sie im Dispensationalismus vertreten wird. Folglich bekommen ökologische Initiativen theologische Bedeutsamkeit.

It is the Spirit who groans within us, enabling what is otherwise our incapacity to pray and hope for the final redemption of our bodies, and who works within and through us, empowering what is otherwise our inability to participate in the eschatological liberation of all creation that has been cursed by the Fall (Rom 8:19-27).⁵¹⁹

Nicht das Handeln in der Erwartung der baldigen Entrückung ist nach Yong also die für Pfingstler angemessene Praxis in Bezug auf die Eschatologie, sondern das Handeln in der Hoffnung auf die stets neue Gabe des Geistes, „who draws us into the history of Jesus wherein we meet the God who is to come“⁵²⁰. Die Eschatologie bewege sich damit weg von der Beschäftigung mit rein zukünftigen Dingen hin zu einem Leben, das hoffnungsvolle Erwartung und gegenwärtigen Lebensstil miteinander verbinde.⁵²¹

3.3. Zusammenfassung im Rahmen der Eschatologie

Bezeichnend für Yongs bereits erwähnten Übergang von einer protologischen zu einer eschatologischen Theologiekonzeption ist, dass ihm der letzte Punkt des *fivefold gospel* als Rahmen dient, um

⁵¹⁶ Vgl. ebd., 333-337.

⁵¹⁷ Ebd., 343.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 342.

⁵¹⁹ Ebd., 347.

⁵²⁰ Ebd., 353.

⁵²¹ Vgl. ebd., 348.

die vorangegangenen Punkte nochmals zusammenzufassen. Die damit verbundene Ausrichtung der Soteriologie auf die Ankunft von Gottes endzeitlichem Königreich, welche nach Yong durch Inkarnation und Geistausgiessung bereits eingeläutet worden ist, verbindet das Geglaubte mit dem Erhofften auf eine Weise, dass die Rekapitulation des Ersteren zu einem performativen Sprechakt wird, der das Verhalten der Christen in der Gegenwart dahin lenkt, dass es bereits heute am letzteren partizipiert und dadurch grundlegend missionarisch bestimmbar ist⁵²²: Die eschatologische Orientierung verbindet den Indikativ der Glaubensaussage und den Imperativ des Missionsauftrags als zwei Seiten derselben Medaille. Glaube kann folglich nicht nicht missionarisch sein.

Gleichzeitig führt diese Verbindung dazu, dass der Missionsbegriff durch die Entfaltung der Soteriologie anhand des *fivefold gospel* viel breiter bestimmt wird, als das in der Pfingstbewegung traditionell der Fall war.⁵²³ Sie bezieht nun eine Vielzahl von Praktiken mit ein und kann sich der jeweiligen Situation so anpassen, dass durch sie das Reich Gottes ansatzweise erfahrbar wird:

The gift of the Spirit means that the Day of Pentecost inaugurated an eschatological people of God consisting of Jews and gentiles, and that this new people embodies an alternative polis, enacts a counter-cultural way of life, is constituted by contrasting social values and practices, and lives out of the shalomic generosity of sharing and mutuality. Thus the church's liturgical imagination enables its eschatological performance in the public square as a people of prayer, praise, worship, sacraments, and even exorcism – all of which combine to bear witness to the powers of the way of the cross in anticipation of cosmic restoration and rehabilitation to come. Further, the church's sanctified and pneumatological imaginations empower a vocational mission to the world, prophetically resisting its fallen tendencies and boldly witnessing to the redemptive possibilities available to human culture and civic and social life. Finally, the church's charismatic imagination seeks to participate in the gracious hospitality of God so that the many gifts of the Spirit can unleash an economy of shalom that yearns and works for the reconciliation of all, seeks a just, common, and environmentally sustainable way of life, and anticipates the renewal of the ends of the earth, all of creation, perhaps even the cosmos itself. In each of these ways, the church is already living out a pneumatologically inspired eschatological imagination in the public square, patiently enduring the challenges of this time betwixt-and-between, but also urgently hastening the blessed hope of Jesus, the Messiah, whose coming from heaven will restore and renew the world.⁵²⁴

Mit *In the Days of Caesar* scheint Yongs Beschäftigung mit der Missiologie vorerst ihren Höhepunkt erreicht zu haben, sodass in späteren Texten fast dasselbe einfach in anderen Worten wieder gesagt und mit dem bisher Dargestellten neu kombiniert wird.⁵²⁵ Doch bei einem Punkt lässt sich in seinen folgenden Werken eine Neuerung feststellen. Bisher hat für Yong die Eschatologie bzw. die Endzeit mit Inkarnation und Geistausgiessung begonnen. Durch seinen Eintritt in die *Religion-Science*-Debatte beginnt diese Grenzziehung jedoch zu verschwimmen, sodass letztlich bereits die Schöpfung unter dem Vorzeichen der Eschatologie aufgefasst und damit ins Blickfeld der Missiologie gerückt wird.⁵²⁶ Im Folgenden gilt es nun, dieses neue Diskussionsfeld von Yong kurz darzustellen.

⁵²² In Yong, *Renewing Christian Theology*, 131-192; wird dies im Hinblick auf die Ekklesiologie reflektiert und für die Frage nach dem Sakramentsverständnis fruchtbar gemacht.

⁵²³ Vgl. Amos Yong, „Primed for the Spirit. Creation, Redemption, and the *Missio Spiritus*“, *International Review of Mission* 100/2 (2011): 355-366; wiederabgedruckt in Yong, *The Missiological Spirit*, 211-221, 193.

⁵²⁴ Yong, *In the Days of Caesar*, 353f.

⁵²⁵ Vgl. z.B. die zwei Aufsätze in Yong, *The Missiological Spirit*: „Christological Constants in Shifting Contexts“ (2014), *ibid.*, 195-210 und „God, Christ, Spirit: Pluralism and Evangelical Mission in the Twenty-First Century“ (2014), *ibid.*, 211-221.

⁵²⁶ Vgl. Yong, „Primed for the Spirit“, 185-187; und Amos Yong, „Christian Mission Theology. Toward a Pneumato-Missiological Praxis for the Third Millennium“, in: *idem, The Missiological Spirit*, 222-232.

IV. Religion-Science-Debatte

1. Einstieg in die *Religion-Science-Debatte*

Wie oben bereits erwähnt, hat Yongs umfassendes Forschungsprojekt dazu geführt, dass er in *The Spirit Poured Out on All Flesh* neben dem ökumenischen und interreligiösen Dialog auch die *Religion-Science-Debatte* mit einem Kapitel streift. Biografisch waren es v.a. die Begegnungen mit Joseph Bracken und John Polkinghorne im Jahr 2004, die Yong dazu veranlassten, sich gezielt mit dieser Thematik zu beschäftigen.⁵²⁷

1.1. Grundlegende Annahme: Interrelationalität zwischen Geist und Schöpfung

In *The Spirit Poured Out on All Flesh* bleibt Yong noch grösstenteils im Rahmen seiner bisherigen Gedankengänge. Sein Hauptthema ist wie bei seiner anfänglichen Entfaltung des interreligiösen Dialogs die epistemologische Frage nach der Erkennbarkeit von Gottes Gegenwart und Aktivität. Seine grundlegende Annahme ist, dass Gottes Gegenwart und Aktivität phänomenologisch darstellbar und dass Naturphänomene mögliche Zeichenträger für theologische Aussagen sind.⁵²⁸

Theologisch rechtfertigt er diese Annahme durch sein bereits in *Spirit-Word-Community* dargelegtes trinitarisches Schöpfungsverständnis, das mit einer pneumatologisch ausgerichteten Relektüre der biblischen Schöpfungsgeschichten die Interrelationalität zwischen Geist und Schöpfung entfaltet⁵²⁹, durch den Verweis auf die Inkarnation als „the most obvious event through which this mystery of the togetherness of the divine and the human is revealed“⁵³⁰ und durch den Bezug auf die Geistesgaben, in denen das Wirken Gottes und der Menschen im Ausleben der Gaben zusammenkommen.⁵³¹ Dieses Verständnis der Interrelationalität zwischen Geist und Schöpfung hat nach Yong das Potential, aktuelle Fragen der *Religion-Science-Debatte* – wie z.B. teleologische Prozesse, *top-down*-Verursachung und das Verhältnis von *mind* und *body* – zu erhellen.⁵³²

1.2. Rahmen des Dialogs: Metaphysik

Erhellen bedeutet für ihn allerdings nicht, einfach einseitig die Fragen zu beantworten, sondern in einen Dialog, d.h. ein gegenseitiges und dynamisches Verhältnis einzutreten. Denn wie beim interreligiösen Dialog lehnt Yong auch in der *Religion-Science-Debatte* eine statische Bestimmung der Teilnehmer ab, die es erlaubt hätte Theologie und Naturwissenschaft anhand von Verhältnissen wie *Subordination*, *Inkommensurabilität* oder *Synthese* zu bestimmen. Stattdessen solle sich das jeweilige Verhältnis im Verlaufe des Dialogs selbst stets neu ergeben.⁵³³ Allerdings setzt die Annahme, dass ein solcher Dialog überhaupt ein sinnvolles und gewinnbringendes Unternehmen ist, bereits voraus, dass Yong letztlich von einer Komplementarität von *science* und *religion* ausgeht.⁵³⁴

⁵²⁷ Vgl. Yong, *The Dialogical Spirit*, 11.

⁵²⁸ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 269; idem, „The Spirit and Creation. Possibilities and Challenges for a Dialogue between Pentecostal Theology and the Sciences“, *JEPTA* 26 (2005): 81-109, 81.

⁵²⁹ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 280-283.

⁵³⁰ Ebd., 295.

⁵³¹ Die besondere Betonung der Inkarnation und die daraus abgeleitete Normativität von Jesu Leben, Tod und Auferstehung zur Erkenntnis Gottes machen erneut Yongs Entklammerung der Christologie und Soteriologie zu diesem Zeitpunkt deutlich, auf die weiter oben bereits hingewiesen worden ist.

⁵³² Vgl. ebd., 283.

⁵³³ Vgl. ebd., 272.

⁵³⁴ Explizit macht er dies z.B. in Yong, *Renewing Christian Theology*, 282; vgl. auch Vondey, „A Passion for the Spirit“, 180. Dies bedeutet für ihn jedoch nicht, dass die biblischen Texte (z.B. Gen 1) durch die wissenschaftli-

Um einen solchen Dialog zu ermöglichen, erachtet es Yong für sinnvoll, sich im Rahmen der Metaphysik zu begegnen, da diese ein vermittelndes Feld für beide Diskussionspartner biete.⁵³⁵ Wie in seinen früheren Werken greift er dazu auf Peirces triadische Metaphysik und Semiotik zurück, mit der er erneut einen kritischen Realismus verteidigt, der sowohl die Realität externer Objekte der Erkenntnis, wie auch die Realität von Erkenntnis und Objekt verbindenden Gesetzmässigkeiten behauptet. Denn dieser Realismus begründet nach Yong auch hier die Hoffnung, dass der *Religion-Science-Dialog in the long run*, d.h. im eschatologischen Horizont, zur Erkenntnis der Wahrheit führen kann.⁵³⁶

Zudem erlaubt es der Bezug auf Peirce, die Wahrheit nicht nur als kognitive Entsprechung zu verstehen, sondern umfassender als ein der Wirklichkeit angemessenes Verhalten. Damit eröffnet sich für die Theologie die Möglichkeit, auch in diesem Dialog soteriologische und eschatologische Themen anzusprechen: Zunehmende Erkenntnis bedeutet hier eine zunehmende Entsprechung des Verhaltens gegenüber der Wirklichkeit, die trinitarisch begründet ist, d.h. ein Leben im Geist, das Gottes eschatologische Herrschaft zunehmend antizipiert.⁵³⁷

2. Pneumatologische Anthropologie und Supervenienz des Bewusstseins

Obwohl sich Yong erhofft, dass sein Beitrag auch naturwissenschaftliches Forschen und Theoriebilden befruchten könnte⁵³⁸, dient ihm die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Modellen v.a. dazu, seine Theologie breiter abzustützen. Ein erstes Thema, dem er sich schon kurz nach dem Erscheinen von *The Spirit Poured Out on All Flesh* in zwei Aufsätzen widmet, ist die Anthropologie.⁵³⁹

Die von Yong vorausgesetzte Interrelationalität, die neben Geist und Schöpfung auch auf der Ebene des Menschen *mind* und *body* in ein gegenseitiges Verhältnis setzt, steht in Spannung zu historisch bedeutsamen Theorien der menschlichen Natur, die Yong in drei Gruppen zusammenfasst: Auf der einen Seite stehen dabei Ansätze, die den Menschen auf der Ebene der körperlichen Prozesse untersuchen und sein Bewusstsein auf die neurologischen Prozesse im Gehirn reduzieren, und auf der anderen Seite idealistische Ansätze, die den Menschen primär als Bewusstsein auffassen und darüber seinen Leib vernachlässigen. Neben diesen beiden Polen verortet er noch dualistische Ansätze, die von einem Nebeneinander von Bewusstsein und Körper ausgehen.⁵⁴⁰

Diesen drei z.T. historisch weit zurückreichenden Ausrichtungen der Anthropologie stehen nach Yong neuere Entwicklungen gegenüber, die den Menschen ganzheitlicher zu fassen suchen, indem sie seine leibliche Dimension, sein Bewusstsein und seine Einbettung in die Umwelt grundlegend aufeinander beziehen, statt das eine auf das andere zu reduzieren oder unabhängig nebeneinander zu stellen. Als Beispiel dafür nennt er Nancey Murphys Lesart der Supervenienztheorie. Murphy geht im Gegensatz zu den dualistischen Ansätzen von einem Monismus von Leib und Bewusst-

che Forschung bestätigt werden müssten. Ein solches konkordistisches Verständnis – wie der Kreationismus es lehrt – lehnt Yong explizit ab (vgl. Amos Yong, „Reading Scripture and Nature. Pentecostal Hermeneutics and Their Implications for the Contemporary Evangelical Theology and Science Conversation“, *Journal of the American Scientific Affiliation* 63/1 [2011]: 3-15, 3; [04.10.16, <https://www.thefreelibrary.com/Reading+Scripture+and+nature%3a+Pentecostal+hermeneutics+and+their...-a0248727772>]).

⁵³⁵ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 283.

⁵³⁶ Vgl. ebd., 283-289.

⁵³⁷ Vgl. ebd., 301.

⁵³⁸ Vgl. Yong, „The Spirit and Creation“, 94.

⁵³⁹ Vgl. ebd., 95-99 und Amos Yong, „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person. Pneuma and Pratityasamutpada“, *Zygon* 40/1 (2005): 143-165.

⁵⁴⁰ Vgl. Yong, „The Spirit and Creation“, 95 und idem, „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person“, 144.

sein aus, setzt sie aber in ein hierarchisches Verhältnis der Supervenienz. Dieses definiert sie so: „Higher-level properties supervene on lower-level properties if they are partially constituted by the lower-level properties but are not directly reducible to them.“⁵⁴¹ Das Bewusstsein wird hier also als teilweise durch das Hirn konstituiert betrachtet, doch gleichzeitig als nicht darauf reduzierbar. Ganz deutlich wird dies, wenn Murphy zudem von *top-down Causation* spricht, d.h. dass „higher-level variables, which cannot be reduced to lower-level properties or processes, have genuine causal impact“⁵⁴². Im Rahmen des *mind-body*-Verhältnisses bedeutet dies, dass das Bewusstsein die Fähigkeit hat, Einfluss auf das Hirn zu nehmen. Somit stehen das Hirn als bewusstseinskonstituierende Voraussetzung und das Bewusstsein als *top-down*-Verursacher in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung.

Die *top-down* Verursachung innerhalb dieser Supervenienztheorie versucht Yong auf einem quantenmechanischen Modell des Bewusstseins abzustützen. Nach diesem Modell besteht die Möglichkeit, dass es in den Rückkopplungsschleifen des Hirns zu Quanteneffekten kommt. Dadurch wird ein Raum für Unbestimmtheit und Unvorhersehbarkeit eröffnet, der nicht vollständig durch die Zustände im Hirn determiniert ist. Die für Unvorhersehbarkeit teilweise offene Rückkopplungsschleife ermöglicht Yong zufolge die Spekulation eines Bewusstseins, das „should be understood as a ‘downward’ flow of information or as a ‘structuring cause’ that constrains the behavior of any local event or, in the case of the brain, local groups of neurons“⁵⁴³. Da die Rückkopplungsschleife jedoch nicht nur Bewusstsein und Gehirn umfasst, sondern die Prozesse des ganzen Körpers, der in seiner Umwelt eingebettet ist und sich in ihr bewegt, besteht die hier behauptete Interrelationalität nicht nur zwischen Hirn und Bewusstsein, sondern auch zwischen Bewusstsein und Umwelt, bzw. gar zwischen dem Bewusstsein verschiedener Personen, was Yong „horizontale Verursachung“ nennt.⁵⁴⁴

Ein solcher spekulativer Ansatz im *mind-body*-Verhältnis ist für Yong interessant, da er seinem pneumatologisch von der biblischen Schöpfungsgeschichte her entfalteten Menschenbild entspricht, das den Menschen als Einheit von Staub und Atem und in der Gemeinschaft zweier Geschlechter mit einer Verantwortung für die dem Menschen anvertraute Schöpfung betrachtet.⁵⁴⁵ Zudem erlaubt nach Yong die aufgrund der Quanteneffekte eröffnete Unbestimmtheit der Rückkopplungsprozesse auch die Denkbarekeit von Gottes Wirken in diesem Rahmen⁵⁴⁶, ohne damit in Konflikt mit der wissenschaftlichen Forschung zu geraten: Weil Gottes Wirken in einem Bereich angesiedelt wird, der wesentlich unbestimmt ist – und nicht aufgrund mangelnden Wissens –, kann auch zunehmende wissenschaftliche Erkenntnis dieses „Einfallstor“ Gottes nicht schliessen. Es passt zudem zu Yongs Fundamentalpneumatologie, die aufgrund der oben erwähnten unscharfen Trennung zwischen Gottes Geist und dem Geist des Menschen eine Analogie zwischen der *top-down* Verursachung des menschlichen Bewusstseins auf das Hirn und einer *top-down* Verursachung Gottes auf den Menschen nahelegt.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Nacey Murphy and George F.R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe. Theology, Cosmology and Ethics*, Augsburg 1996, 23

⁵⁴² Ebd., 24.

⁵⁴³ Gregory R. Peterson, *Minding God. Theology and the Cognitive Sciences*, Minneapolis 2003, 63; zitiert nach Amos Yong, „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person“, 149.

⁵⁴⁴ Vgl. Yong, „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person“, 150.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 145-147. Vgl. auch Yong, *Renewing Christian Theology*, 283.

⁵⁴⁶ Vgl. Yong, „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person“, 149.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., 150; und Yong, *The Cosmic Breath*, 92.

Trotz der Eröffnung eines Einfallstors für Gottes Wirken im Menschen reflektiert Yong die soteriologischen Konsequenzen daraus für seine pneumatologische Anthropologie noch nicht. Dies wird er erst nach seiner Akzentverschiebung von der Protologie zur Eschatologie tun.⁵⁴⁸

3. Aktivität des Geistes

Mit dem oben genannten Einfallstor Gottes in den Rückkopplungsprozess des menschlichen Hirns stellt sich ganz allgemein die Frage nach Gottes Handeln in der Welt. Kann nach Jahrhunderten von intensiver naturwissenschaftlicher Forschung noch sinnvoll von Gottes Handeln in der Welt gesprochen werden?

3.1. Herausforderung für ein pfingstliches Verständnis von Gottes Wirken

Gerade für eine pfingstliche Theologie ist die Frage nach der Denkmöglichkeit von Gottes Handeln in der Welt eine ganz zentrale Frage. Denn Yong stellt fest: „At the core of the PC [sc. Pentecostal-charismatic] experience is a palpable, tangible, kinesthetic encounter with the living God.“⁵⁴⁹ Wie wird dabei Gottes Handeln verstanden? Nach Yong erklärt v.a. der Zeitpunkt der Entstehung der Pfingstbewegung – als die Zeit, in der entscheidende Weichen gestellt worden sind – ihr Verständnis von Gottes Handeln: Die Überzeugung, Gottes Eingreifen selbst erfahren zu haben, führte die frühe Pfingstbewegung in ein spannungsvolles Verhältnis zum Cessationismus des fundamentalistischen Protestantismus, der Gottes übernatürliches Handeln auf die apostolische Zeit beschränkte. Im Gegenzug dazu vertraten die Pfingstler Gottes auch gegenwärtiges Handeln, blieben aber im selben naturalistischen Rahmen wie ihre Gesprächspartner, indem sie dieses Handeln als übernatürliches Eingreifen in den sonst gesetzmässig ablaufenden Weltzusammenhang auffassten. Wunder werden in diesem Horizont somit als Ereignisse verstanden, die auf keine andere Weise erklärbar sind als durch Gottes übernatürliches Eingreifen.⁵⁵⁰

Dies hat zusätzlich zum Konflikt mit der naturwissenschaftlichen Forschung geführt, deren Erkenntnisse in den Folgegenerationen der Pfingstbewegung zunehmend rezipiert worden sind.⁵⁵¹ Da durch die Forschung fortlaufend Erkenntnislücken geschlossen werden, scheint sich auch der Handlungsspielraum für Gottes übernatürliches Wirken immer stärker einzuschränken. Dies führt zur Frage, ob Gottes Handeln auch anders verstanden werden kann.

3.2. Gottes Handeln im Rahmen der bekannten natürlichen Gesetzmässigkeiten

Um in der Frage nach der Denkmöglichkeit von Gottes Handeln in der Welt weiterzukommen, setzt sich Yong mit dem *Divine Action Project* auseinander. Das *Divine Action Project* besteht aus einer Reihe von Konferenzen, in denen sich Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen v.a. in den 90er Jahren des 20. Jh. mit dem Thema *Scientific Perspectives on Divine Action* beschäftigten.⁵⁵² Die Ergebnisse dieser Konferenzen sind in einer Publikationsreihe vom *Center for Theology and the Natural Sciences* in Berkeley und vom *Vatican Observatory* gemeinsam herausgegeben worden.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Vgl. weiter unten.

⁵⁴⁹ Amos Yong, „Natural Laws and Divine Intervention. What Difference Does Being Pentecostal or Charismatic Make?“, *Zygon* 43/4 (2008): 961-989, 962.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 963f.

⁵⁵¹ Vgl. Yongs Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Pfingstbewegung und akademischer Ausbildung in Amos Yong, „Pentecostalism and the Theological Academy“, *Theology Today* 64 (2007): 244-250.

⁵⁵² Wesley J. Wildman, „The Divine Action Project, 1988–2003“, *Theology and Science* 2/1 (2004): 31-75, 33.

⁵⁵³ Vgl. Robert J. Russell et al. (Hgg.), *Scientific perspectives on divine action 1-5*, Vatican City State 1993-2002.

Nach Yong teilen alle bei diesem Projekt Mitwirkenden die grundlegende Annahme, dass die Naturgesetze theologisch als „means through which the world is being sustained by God“⁵⁵⁴ gedeutet werden sollen und – für die Mehrheit daraus folgend – dass Gottes Handeln mit den Naturgesetzen kompatibel ist. In diesem Rahmen gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie diese Kompatibilität aufgefasst werden kann. Während nach Yong nur eine Minderheit der Teilnehmer dieses Projekts ausschliesslich von einem allgemeinen Handeln Gottes (*general divine action*) in allen Ereignissen oder in der Welt als ganzer ausgehen⁵⁵⁵, vertrete die Mehrheit eine Form von Gottes Handeln in ganz bestimmten Momenten (*special divine action*).⁵⁵⁶ Dabei kann nach Yong wiederum unterschieden werden zwischen solchen, für die *speziell* ein Ausdruck der persönlichen Interpretation von bestimmten Ereignissen ist, deren Spezialität also in der Sichtweise des Einzelnen liegt, und anderen, die diese Spezialität objektiver zu fassen suchen. Weil ein stark interventionsistisches Verständnis von Gottes Handeln nur schwer mit naturwissenschaftlicher Forschung vereinbar ist, hat sich die letztere Gruppe v.a. auf so genannte *non-interventionist objective special divine action* fokussiert.⁵⁵⁷

Da Yong – wie bereits mehrfach erwähnt – die Rede von Gottes Wirken durch seinen Geist realistisch auffasst, ist für ihn v.a. die letztgenannte Gruppe von Interesse. Vertreter dieser Gruppe suchen nach Einfallstoren für Gottes Wirken, die die Vorstellung erlauben, dass Gott durch sein Eingreifen den Lauf der Dinge tatsächlich beeinflusst hat und das Resultat ein anderes ist, als wenn Gott nicht eingegriffen hätte, ohne dass dabei aber durch Naturgesetze geregelte Abläufe gestört würden.

3.2.1. Gottes Handeln in nicht schliessbaren Lücken

Eine Möglichkeit, Gottes Handeln unter diesen Voraussetzungen zu denken, besteht darin, dass man es auf Bereiche einschränkt, die scheinbar wesentlich indeterminiert sind, deren Unvorhersagbarkeit also nicht durch die menschlichen Erkenntnisgrenzen bedingt ist, sondern der Realität selbst inhärent ist. Solche Einfallstore sehen verschiedene Diskussionsteilnehmer in Quantensystemen und in chaotischen dynamischen Systemen.

Während in der klassischen Physik der Zustand eines Gegenstandes durch dessen Ort und Geschwindigkeit genau bestimmt und vorausgesagt werden kann, ist dies innerhalb eines Quantensystems (Atom) nicht möglich. Der Zustand eines Teilchens wird hier als Überlagerung verschiedener Zustände unter Berücksichtigung von deren Wahrscheinlichkeit angegeben (Wellenfunktion). Führt man aber eine Messung an diesem Quantensystem durch, wird man im Idealfall einen einzigen Zustand des Teilchens feststellen können. Dabei wird also die Überlagerung der Zustände auf einen reduziert, was auch als *Kollaps der Wellenfunktion* bezeichnet wird. Gemäss der Kopenhagener Deutung ist die Unmöglichkeit einer eindeutigen Zustandsvoraussage eines Teilchens in einem Quantensystem nicht auf Messschwierigkeiten zurückzuführen, sondern gehört wesentlich zu diesem System. Wenn die Wirklichkeit auf Quantenebene tatsächlich innerhalb eines wahrscheinlichen Rahmens unbestimmt ist, diese Unbestimmtheit durch Messung jedoch reduziert wird, dann gibt es eine Möglichkeit, auf die Wirklichkeit Einfluss zu nehmen, ohne dafür zusätzliche Energie einzuführen. Könnte

⁵⁵⁴ Amos Yong, „The Spirit at Work in the World. A Pentecostal-Charismatic Perspective on the Divine Action Project“, *Theology and Science* 7/2 (2009): 123-140, 124.

⁵⁵⁵ Vgl. die Definition bei Wildman, „The Divine Action Project, 1988–2003“, 37: „General divine action (GDA) is the creation and sustaining of all reality in so far as this does not necessarily presume any specific providential divine intentions or purposes.“

⁵⁵⁶ Vgl. ebd.: „Special divine action (SDA) is specific providential acts, envisaged, intended, and somehow brought about in this world by God, possibly at particular times and places but possibly also at all times and places.“

⁵⁵⁷ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 124.

das eines der gesuchten Einfallstore für Gottes nicht-interventionistisches Handeln in der Welt sein, wie z.B. Nancey Murphy, Thomas Tracy und Robert John Russell darzulegen versuchen?⁵⁵⁸

John Polkinghorne dagegen setzt bei der Chaosforschung an, die sich mit dynamischen Systemen befasst und z.B. durch Stichworte wie *Schmetterlingseffekt* bekannt ist. Der Schmetterlingseffekt bezeichnet den Umstand, dass auch kleinste Veränderungen der Ausgangssituation bei einem Versuch – z.B. der Flügelschlag eines Schmetterlings – zu grossen Unterschieden im Resultat führen können. Da es in der Praxis nicht möglich ist, bei wiederholten Versuchen total identische Ausgangssituationen herzustellen bzw. die Ausgangssituation vollständig zu erfassen, sind die Entwicklungen in einem dynamischen System letztlich nicht vorhersagbar. Indem Polkinghorne diese kleinsten Veränderungen im Anfangszustand ins Unendliche extrapoliert, kommt er auf die Möglichkeit eines Inputs von so genannter „reiner Information“, d.h. einer Änderung des Anfangszustands ohne Input von zusätzlicher Energie. Könnte Gott also auf dieser feinen und unbestimmten Ebene der Wirklichkeit aktiv sein, indem er durch reine Information Einfluss auf die Entwicklung dynamischer Systeme nimmt?⁵⁵⁹

Beide genannten möglichen Einfallstore für Gottes Wirken sind nicht ohne kritische Gegenstimmen geblieben. Polkinghornes Bestimmung chaotischer Systeme als wesentlich und nicht nur epistemologisch indeterminiert vermochte die wenigsten Diskussionspartner zu überzeugen und Gottes Wirken auf Quantenebene bleibt so beschränkt, dass damit viele religiöse Zeugnisse von Gottes Handeln nicht vereinbar sind.⁵⁶⁰

3.2.2. Gottes Handeln als top-down-Verursachung

Neben diesen Versuchen, Gottes Handeln auf Bereiche einzuschränken, die wesentlich indeterminiert sind und Gottes Handeln somit als im Rahmen der herrschenden Gesetzmässigkeiten verborgen aufzufassen, besteht die Möglichkeit, sein Handeln als *top-down*-Verursachung zu denken, wie bereits weiter oben im Zusammenhang mit dem *mind-body*-Verhältnis angeklungen ist: Wenn man davon ausgeht, dass das Bewusstsein Einfluss nehmen kann auf das Hirn, dann kann man eine analoge Einflussnahme Gottes auf die Welt postulieren. Damit diese Analogie jedoch denkbar ist, ist es nötig, *Kausalität* neu zu bestimmen. Denn nach dieser Lesart sind Ereignisse nicht nur durch ihre physikalischen Voraussetzungen bestimmt, sondern auch durch etwas diesen Voraussetzungen Übergeordnetes, sei dies *mind* im Hinblick auf *body* oder *Ganzes* im Hinblick auf *Teilstück*. Bei Peacocke z.B. – einem Vertreter dieser Sicht – wird Gott panentheistisch als Umwelt des Kosmos aufgefasst, die als alles umfassende Einheit Einfluss auf jeden Bereich des Kosmos nehmen kann.⁵⁶¹ Allerdings hat die Annahme der Möglichkeit einer *top-down*-Verursachung bisher keine allgemeine Anerkennung gefunden, sondern ist noch umstritten.⁵⁶²

3.2.3. Gottes eschatologisches Handeln

Sowohl Gottes Handeln in nicht schliessbaren Lücken, als auch sein *top-down*-Verursachen setzen ein theistisches Gottesbild voraus, das Gott als intentional mit der Welt Interagierenden auffasst. Dieses steht einerseits im Widerspruch zu deistischen Gotteskonzeptionen, die Gottes Handeln auf die Ursprünge des Universums beschränken, und nicht- bzw. atheistischen Weltbildern, die ohne bzw. mit negativem Bezug auf Gott und sein Wirken auskommen. Andererseits ist es offen für und anwendbar

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 125. Ausführlicher zusammengefasst bei Wildman, „The Divine Action Project, 1988–2003“, 50–54.

⁵⁵⁹ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 125f; und Wildman, „The Divine Action Project, 1988–2003“, 47–50.

⁵⁶⁰ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 126f.

⁵⁶¹ Vgl. Arthur Peacocke, „God’s Action in the Real World“, *Zygon* 26/4 (1991): 455–476.

⁵⁶² Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 126.

auf eine Mehrzahl von religiösen Gottesbildern. Setzt man ein stärker christlich geprägtes Gottesverständnis voraus, kommt es zu einer Verlagerung des Schwerpunktes der Diskussion. Die bisher kurz dargestellten Positionen richten ihr Augenmerk auf Gottes Wirken v.a. in der Schöpfung und der Erhaltung der Welt. Steht im Zentrum der christlichen Theologie aber das Evangelium Jesu Christi, dann treten die Inkarnation und Auferstehung Jesu in den Vordergrund und werden zur „Brille“ durch die neben der Entstehung und Erhaltung der Welt auch ihre ferne Zukunft betrachtet wird.

Im Hinblick auf die ferne Zukunft des Kosmos stellen sich neue Herausforderungen für eine naturwissenschaftlich informierte Theologie. Dass das Universum ein Ende haben wird, ist allgemein bekannt, wirft aber die theologische Frage nach dem Verbleib von Gottes Schöpfung und deren Vollendung auf. Polkinghorne nimmt diese Frage auf dem Hintergrund der Auferstehung Jesu auf und erkennt im Auferstehungsglauben eine Hoffnung auf eine Alternative zum „freeze-or-fry“-Ausgang des Kosmos.⁵⁶³ Ist diese Hoffnung in der Auferstehung Jesu gegründet, dann wird damit implizit auch angenommen, dass diese erhoffte zukünftige Alternative zum kosmischen Tod bereits heute gegenwärtig und aktiv ist und dass Jesu Auferstehung als Prolepse der Auferstehung aller zu gelten hat.⁵⁶⁴

Der Wechsel von den Ursprüngen zur Eschatologie, die durch die „Brille“ von Inkarnation und Auferstehung betrachtet wird, entspricht Yongs eigener theologischer Entwicklung. Deshalb versucht er, diesen Ansatz weiter zu denken mit spezieller Gewichtung der Pneumatologie.⁵⁶⁵ Doch wie kann die Erwartung eines solchen alternativen Ausgangs der Entwicklung des Kosmos, der sich bereits bei Jesus ausgedrückt habe, beibehalten werden, wenn man den Dialog mit den Naturwissenschaften aufrechterhalten will?

3.3. Gottes Handeln und die Entwicklung der natürlichen Gesetzmässigkeiten

Wenn die Theologie dem Tod das letzte Wort verwehrt, indem sie die Erwartung einer Alternative zum *freeze-or-fry*-Ausgang des Kosmos vertritt, widerspricht sie damit den gängigen Berechnungen von Naturwissenschaftlern, die auf den bekannten natürlichen Gesetzmässigkeiten beruhen. Ist damit jede Kommunikationsbrücke unterbrochen oder gibt es Möglichkeiten, diese Hoffnung – wenn auch nicht zu begründen –, so doch zumindest nachvollziehbar zu machen?

3.3.1. Dispositionstheorie

Der Einwand, dass die christliche Hoffnung der wissenschaftlich begründbaren Zukunftsvorhersage widerspreche, setzt ein bestimmtes Verständnis der natürlichen Prozesse voraus – nämlich, dass sie im Rahmen von bestimmten Regeln ablaufen, die immer und überall gültig sind. Doch anhand eines äusserst groben Überblicks über die Entwicklung der Vorstellung von der Gesetzmässigkeit der Natur legt Yong dar, wie es dazu gekommen sei, dass gegenwärtig kein Konsens darüber besteht, wie die Begriffe *Kausalität* und *Naturgesetze* zu verstehen seien. Vier grundlegende Auffassungen, die er *necessitarisches Verständnis*, *Regularitätstheorie*, *antirealistische Position* und *Dispositionstheorie* nennt, sind für ihn von besonderem Interesse.⁵⁶⁶

Auf der einen Seite steht für Yong das necessitarische Verständnis der Naturgesetze im Sinne eines Universalienrealismus. Es geht davon aus, dass die natürlichen Prozesse durch gesetzmässige Verhältnisse zwischen den Universalien geregelt sind und somit das Resultat dieser Prozesse zwingend vorgegeben ist. Auf der anderen Seite dieses Spektrums steht bei Yong der Antirealismus, der die Realität von Gesetzmässigkeiten in der Natur bestreitet. Denn was gewöhnlich als *Naturgesetz*

⁵⁶³ Vgl. John Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World*, London 2002.

⁵⁶⁴ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 127-130.

⁵⁶⁵ Vgl. Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 962.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., 966.

bezeichnet wird, ist nach der antirealistischen Position nur ein theoretisches Modell, das sich der Mensch von der Welt macht. Die Regularitätstheorie liegt bei Yong zwischen diesen zwei Polen, obwohl sie sich mit dem Antirealismus überschneidet. Zwar verwendet sie Begriffe wie *Kausalität* und *Naturgesetz*, bestimmt sie aber als „statements that describe what usually or regularly happens in the world, and such statements are contingent truths that are empirically determined“⁵⁶⁷. Im Gegensatz zu diesen drei Positionen, bei denen die Gesetzlichkeit stets ausserhalb der Gegenstände und Ereignisse liegt – sei es in der Relation der Universalien oder in der menschlichen Beobachtung von Regelmässigkeiten –, steht die Dispositionstheorie⁵⁶⁸, die voraussetzt, dass „particular things are constituted by active properties like powers and propensities rather than passive qualities like size, shape, and color, and the former are irreducible to causal laws“⁵⁶⁹. Hier werden den Gegenständen also Eigenschaften zugeschrieben, die wirksam sind, wodurch ein Prozess ein vielfältiges Zusammenwirken verschiedener Dispositionen der beteiligten Gegenstände ist. Im Vergleich zur Regularitätstheorie und besonders zum Antirealismus vermag eine Theorie der Dispositionen nach Yong der Beobachtung von natürlichen Tendenzen und der Möglichkeit induktiver Schlussfolgerung eher gerecht zu werden. Gleichzeitig verfällt sie dabei aber keinem vollständigen Determinismus, wie das beim necessitarischen Verständnis der Fall ist. Denn Dispositionen erzielen nicht notwendig das ihnen zugeschriebene Resultat und hören dabei trotzdem nicht auf zu existieren.⁵⁷⁰

Gesetzmässigkeit und Zufall scheinen hier also nebeneinander bestehen zu können. Entsprechend kann die Zukunft – im Gegensatz zu Laplaces bekannter Aussage – auch bei umfassender Kenntnis der Gegenwart und der herrschenden Naturgesetze nicht vollständig vorhergesagt werden. Doch diese Behauptung der nicht vollständigen Determiniertheit alleine reicht wohl noch kaum aus, um den christlichen Widerspruch gegen die wissenschaftlichen Vorhersagen zur Zukunft des Kosmos nachvollziehbar zu machen.

3.3.2. Peirces Kategorie der *Drittheit*

In einem zweiten Schritt bringt Yong die Dispositionstheorie mit Peirces Metaphysik in Verbindung, in der die Naturgesetze vergleichbar zu den Dispositionen als *habits* aufgefasst werden. In „Ontology and Cosmology“⁵⁷¹, einer Zusammenstellung von fünf Aufsätzen, untersucht Peirce das Verhältnis von Zufall und Gesetzmässigkeit bzw. Uniformität. Grundlegend ist dabei, dass in seiner Kosmologie neben Uniformität auch Zufall auftritt, der nicht durch mangelnde Erkenntnis erklärt werden kann. Damit widerspricht Peirce dem necessitarischen Verständnis der Naturgesetze, nach dem alles determiniert ist.⁵⁷²

Zudem verschiebt sich seine Fragerichtung: Ihn interessieren nicht in erster Linie Fälle, in denen scheinbare Gesetze nicht zum Zuge kommen, sondern umgekehrt die Frage, wie es überhaupt zu Konformität kommen kann. Diese Frage macht deutlich, dass Peirce Konformität nicht nur auf bestimmte Bereiche – wie z.B. die klassische Mechanik – eingrenzt, in denen sie unwidersprochene Gültigkeit hat, und neben ihr auch das Auftreten von Zufall behauptet, sondern dass er die Konformität grundsätzlich infrage stellt, sodass es ihr Auftreten ist, was erklärt werden muss.⁵⁷³

⁵⁶⁷ Ebd., 967.

⁵⁶⁸ Vgl. Michael Esfeld, „Kausalität“, in: A. Bartels und M. Stöckler (Hgg.), *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, Paderborn 2007, 89-107, 98.

⁵⁶⁹ Vgl. Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 969.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., 970.

⁵⁷¹ Vgl. Charles Sanders Peirce, „Ontology and Cosmology“ (1892f), CP 6.1-394.

⁵⁷² Vgl. ebd., 6.48.

⁵⁷³ Vgl. ebd., 6.12.

Indem die Konformität nicht als gegeben postuliert werden kann, kommt dem Zufall scheinbar der Primat zu und die Konformität muss aus dem Zufall heraus erklärt werden. Dies versucht Peirce im Rahmen einer Evolutionstheorie zu entfalten⁵⁷⁴, die entsprechend seiner triadischen Metaphysik durch drei Charaktere bestimmt ist:

Now there are three characters which mark the universe of our experience in a way of their own. They are Variety, Uniformity, and the passage of Variety into Uniformity. By the Passage of Variety into Uniformity, I mean that variety upon being multiplied almost in every department of experience shows a tendency to form habits. These habits produce statistical uniformities.⁵⁷⁵

Indem Yong zusätzlich zur Dispositionstheorie auch Peirces Kosmologie für seine Darlegung heranzieht, gewinnt er zusätzlich zur Möglichkeit, neben der Regelmässigkeit den Zufall zu denken, ohne die Regelmässigkeit deswegen verneinen zu müssen, auch die Idee, dass die Gesetzmässigkeit selbst dem Wandel unterworfen ist. Diese Denkfigur erlaubt es Yong, das Aufkommen neuer Uniformitäten bzw. Gesetzmässigkeiten aus ursprünglich einmaligen Ereignissen anzunehmen, da der Evolution eine Tendenz zur Verallgemeinerung des Speziellen zugrunde gelegt wird.⁵⁷⁶

3.3.3. *Emergenz und Systemtheorie*

In *The Spirit of Creation* bringt Yong seine Argumentation für die Annahme sich entwickelnder Gesetzmässigkeiten in Zusammenhang mit der von Philip Clayton vertretenen Emergenztheorie.⁵⁷⁷ Diese sei weder eine theologische Lehre noch direkt naturwissenschaftliche Beobachtung, sondern eine philosophische Hypothese⁵⁷⁸, die von der Annahme ausgehe, dass die Entstehung des Universums und die Evolution des Lebens, des Menschen und der Kultur zu verschiedenen Stufen der Komplexität geführt hat, deren Eigenschaften sich durch die Eigenschaften der nächst tieferen Stufe nicht erklären lassen: Jede neue Komplexitätsstufe entsteht zwar durch die Gesetzmässigkeiten der niedrigeren Stufe, ist die neue Stufe aber erreicht, wird sie zusätzlich von neuen Gesetzen bestimmt, die nicht reduzierbar auf die vorhergehenden sind.⁵⁷⁹ Innerhalb dieser breit abgestützten Theorie argumentiert Philip Clayton für eine besondere Form, die er *strong emergence* nennt. Im Gegensatz zur entsprechend *weak* genannten Auffassung vertritt dieser Strang zusätzlich die Möglichkeit der *top-down*-Verursachung, also die Möglichkeit, dass die höhere Komplexitätsstufe nicht nur nicht-reduzierbare Eigenschaften besitzt, sondern dass sie zudem kausale Struktur hat und so Einfluss auf die ihr zugrundeliegende Ebene nehmen kann.⁵⁸⁰ Diese Art der Emergenztheorie ist somit eine Anwendung desselben Gedankens auf das gesamte Universum, den Yong bereits in seiner Anthropologie von Nancey Murphys Lesart der Supervenienztheorie übernommen hat – dass der Mensch monistisch aufgefasst werden kann, ohne dabei sein Bewusstsein auf seine Zustände im Hirn zu reduzieren, sondern dem Bewusstsein eine eigene Form von Kausalität zuzuerkennen –, was als *weak supervenience* bezeichnet wird.⁵⁸¹

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., 6.13.

⁵⁷⁵ Ebd., 6.97. Vgl. auch ebd., 6.262.

⁵⁷⁶ Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 977f.

⁵⁷⁷ Vgl. Yong, *The Spirit of Creation*, 133-172, v.a. 144-151. Zu Claytons Emergenztheorie siehe Philip Clayton, *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford 2006.

⁵⁷⁸ Vgl. Yong, *The Spirit of Creation*, 145.

⁵⁷⁹ Harold Morowitz geht z.B. von 28 solcher Stufen aus. Vgl. Harold J. Morowitz, *The Emergence of Everything. How the World Became Complex*, Oxford 2002.

⁵⁸⁰ Vgl. Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Edinburgh 1997, 249f.

⁵⁸¹ Vgl. Yong, *The Spirit of Creation*,

In *The Cosmic Breath* stellt Yong neben die Emergenz- die Systemtheorie.⁵⁸² Während erstere die Entwicklung zunehmender Komplexität auf verschiedenen Stufen verfolgt, geht letztere – in Yongs Darstellung komplementär zur ersteren – von komplexen Systemen aus, deren Bestandteile nur in der gegenseitigen Wechselwirkung mit ihrem Umfeld bzw. System verstanden werden können. Diese Wechselwirkung zwischen den Bestandteilen und ihrem als übergeordnetes System aufgefassten Umfeld untermauert nach Yong neben der Annahme sich entwickelnder Gesetzmässigkeiten auch die der *top-down*-Verursachung.

Vermögen diese Lesarten der Emergenz- und der Systemtheorie zu überzeugen, dann erscheint die Welt offen für eine unabsehbare Entwicklung, in der es noch zu weiteren Komplexitätsstufen mit neuen Gesetzmässigkeiten kommen kann. Zudem eröffnet sich die Möglichkeit, Gott als der Welt übergeordnetes System und somit in gegenseitiger Wechselwirkung mit der Welt zu denken, wie dies bereits Peacocke getan hat.⁵⁸³

3.3.4. Gottes Handeln als Verwirklichung von Gottes Reich

Wenn – wie oben behauptet – die Inkarnation und Auferstehung Jesu das Paradigma für Gottes Handeln ist und wenn Jesus als Erstgeborener aus den Toten die Ankündigung des kommenden Gottesreiches ist, dann kann Gottes Handeln dadurch bestimmt werden, dass es sein kommendes Reich verwirklicht, das mit Jesus begonnen hat. Diese theologische Aussage kann nach Yong mit dem Vorhergehenden so verbunden werden, dass das Jesusereignis – durch die richtigen spirituellen Voraussetzungen ermöglicht⁵⁸⁴ – der erste Fall eines neuartigen Ereignisses ist, dessen Auftreten durch die Tendenz zur Verallgemeinerung mit der Zeit zur Gesetzmässigkeit werden kann. Gottes Reich bedeutet also die Generalisierung des Jesusereignisses oder in den Worten von Ellis:

a new regime of behavior of matter (cf. a phase transition), where apparently different rules apply (e.g., true top-down action of mind on matter). ... Thus the extraordinary would be incorporated within the regular behavior of matter, and neither the violation of the rights of matter nor the overriding of the chosen laws of nature would occur.⁵⁸⁵

Wunder und Geistesgaben stellen in diesem Zusammenhang also weitere Momente dar, in denen aufgrund der richtigen spirituellen Voraussetzungen neue Gesetzmässigkeiten zum Durchbruch kommen bzw. neue Komplexitätsstufen erreicht worden sind, die neue Eigenschaften besitzen, die nicht auf der Basis der vorangehenden Stufe erklärbar sind. Aus den Augen des Glaubens betrachtet, sind sie Prolepsen von Gottes Reich.⁵⁸⁶ Sie sind nach Yong nicht deshalb *Wunder*, weil sie die natürlichen Gesetze ausser Kraft setzen, sondern weil sie Zeichen neuer Gesetzmässigkeiten sind, die der Geist zur Verwirklichung von Gottes Reich am Herbeiführen ist.⁵⁸⁷ In diesem Schema sind nach Yong auch die bisher etablierten Gesetzmässigkeiten Resultat vom Wirken des Geistes, das auf die Verwirklichung von Gottes Reich abzielt.

Christian life in the Spirit suggests our capacity in this world to walk according to the “laws” of the coming kingdom. The current “laws of nature” can now be understood as habitual, dynamic,

⁵⁸² Vgl. Yong, *The Cosmic Breath*, 70-74.

⁵⁸³ Vgl. weiter oben und Yong, „The Spirit at Work in the World“, 134.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 132.

⁵⁸⁵ George F.R. Ellis, „Ordinary and Extraordinary Divine Action. The Nexus of Interaction“, in: Russell et al. (Hgg.), *Chaos and Complexity*, 360-395, 386; zitiert nach Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 980.

⁵⁸⁶ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 132f.

⁵⁸⁷ Vgl. Yong, „Primed for the Spirit“, 190.

and general but nevertheless real tendencies through which the Holy Spirit invites and empowers free creatures to inhabit the eschatological presence of God.⁵⁸⁸

Durch eine theologische Interpretation der Dispositionstheorie, Peirces Kategorie der Drittheit und der Emergenz- und Systemtheorie entwirft Yong also ein Wirklichkeitsverständnis, das die Möglichkeit der Entwicklung neuer Gesetzmässigkeiten vertritt, diese Entwicklung als verborgenes Wirken des Heiligen Geistes deutet und entsprechend aus den Augen des Glaubens die Verwirklichung von Gottes Reich als Ziel dieser Entwicklung auffasst.⁵⁸⁹ Ein solches Wirklichkeitsverständnis erlaubt zu hoffen, was im Rahmen eines necessitarischen Wirklichkeitsverständnisses zu hoffen nicht vernünftig wäre.

Gleichzeitig widerspricht es aber Formen religiöser Zukunftserwartungen, die selbst in Gestalt necessitarischer Gesetzmässigkeit die Zukunft auf der Basis göttlicher Offenbarung für vollständig determiniert halten. Gegenüber einer solchen Sichtweise ist Gottes Reich nach Yong nur in allgemeinen Begriffen beschreibbar. Weil zum Entstehen neuer Dispositionen, *habits* oder Komplexitätsstufen Unvorhergesehenes eine Rolle spielt, können auch die neuen Gesetzmässigkeiten von Gottes Reich nach Yong aufgrund der Prolepsen noch nicht vollständig vorhergesagt werden. Zudem sind auch sie nicht zwingende Gesetze, sondern wirken sich Yong zufolge im Zusammenspiel mit freien Menschen aus, die auf Gottes Wirken unterschiedlich reagieren können.⁵⁹⁰

4. Theologie der Schöpfung, Erlösung und Vollendung

In Yongs pneumatologischer Theologie der Emergenz⁵⁹¹ lassen sich die Ergebnisse seiner Auseinandersetzungen im Religion-Science-Diskurs zusammenfassen. Denn hier kommen seine Versuche, durch den Bezug auf Claytons Emergenztheorie Gottes Handeln so zu denken, dass es mit naturwissenschaftlicher Forschung nicht in Konflikt gerät, indem es in offenen Widerspruch zur heutigen Erkenntnis tritt, und die soteriologische Bestimmung von Gottes Handeln von der Eschatologie her mit Yongs pneumatologischer Relektüre der biblischen Schöpfungsgeschichten zusammen, die bereits in *Spirit-Word-Community* angeklungen ist. Diese Theologie der Emergenz präsentiert Gottes Wirken durch seinen Geist auf vier Stufen, die alle am eschatologischen Herbeiführen von Gottes Reich partizipieren.

Als Bild für die erste Stufe von Gottes Wirken steht bei Yong der biblische Anfangszustand der Welt in der priesterschriftlichen Fassung: „Und die Erde war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut, und der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser“ (Gen 1,2). Dieses ursprüngliche Chaos versteht Yong – entgegen späteren Vertretern der *creatio ex nihilo* – nicht als absolutes Nichts, sondern als Zustand grösstmöglicher, aber formloser Fülle, auf die Gottes Geist schöpferisch ordnend einzuwirken beginnt. Dieses Bild bringt Yong per Analogie mit der naturwissenschaftlichen Kosmogonie zusammen, die darlegt, wie sich aus der unendlichen Dichte beim Urknall ein geordnetes Universum entwickelt hat.⁵⁹² Dass bei dieser Entwicklung Gott am Wirken war, lässt sich nach Yong naturwissenschaftlich nicht feststellen, da er Gottes Wirken als *Top-Down*-Verursachen versteht, das auf der Supervenienztheorie basiert, die eine Entsprechung zwischen den Eigenschaften auf der höheren und der tieferen Ebene annimmt und somit keinen Input übernatürlicher Energie voraussetzt.⁵⁹³ Zu-

⁵⁸⁸ Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 980.

⁵⁸⁹ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 134.

⁵⁹⁰ Vgl. Yong, „Natural Laws and Divine Intervention“, 981.

⁵⁹¹ Vgl. das gleichnamige Kapitel in Yong, *The Spirit of Creation*, 133-172.

⁵⁹² Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 134; idem, *The Spirit of Creation*, 155f und 164; idem, *The Cosmic Breath*, 61-63.

⁵⁹³ Vgl. Yong, *The Cosmic Breath*, 77-79.

dem eröffnen nach Yong die Schöpfungsworte in Gen 1,11.20.24, in denen Gott der Erde bzw. dem Wasser den Auftrag gibt, selber etwas hervorzubringen, die Möglichkeit, das schöpferische Wirken Gottes durch seinen Geist als „empowering the creativity of the creaturely responses“⁵⁹⁴ zu verstehen. Für die naturwissenschaftliche Forschung fällt Gottes Wirken in beiden Fällen dem Prinzip der Parsimonie zum Opfer. Doch im Rahmen der Theologie bedeutet die Aussage, dass Gottes Geist beim Entstehen des Universums am Werk war, dass diese Entwicklung ein erster Schritt in Richtung von Gottes Reich ist.⁵⁹⁵ Deshalb versucht Yong nicht, Lücken in der wissenschaftlichen Erklärung zu suchen und darin Gottes Wirken zu behaupten, sondern aufzuzeigen, inwiefern diese Entwicklung erste Vorzeichen von Gottes Reich enthält – wie z.B. die Zunahme von Komplexität als Ermöglichung von Interaktion und Teilhabe der Schöpfung am Schöpfungswerk.⁵⁹⁶ Trotzdem werden die nach heutigem Wissen unerschließbaren Lücken benötigt, um darzulegen, dass sich alles auch anders hätte ereignen können. Nur so kann behauptet werden, dass dort, wo Gottes Wirken bezeugt wird, dieses Wirken mehr sein kann als nur eine subjektive Bedeutungszuschreibung, was für Yong sehr wichtig ist.⁵⁹⁷

Die zweite Stufe von Gottes Wirken verortet Yong in der Ermöglichung der Emergenz des Lebens, die letztlich zur Entstehung des Menschen geführt hat.⁵⁹⁸ Die Erschaffung des Menschen nach der jahwistischen Schöpfungsgeschichte aus Staub und Lebensatem (Gen 2,7) verbindet Yong durch eine kanonische Lektüre der Schöpfungsberichte einerseits mit der priesterschriftlichen Bezeichnung der Tiere als Träger des Lebensatems (Gen 1,30) und interpretiert den Atem- bzw. Geistbesitz als zunehmende Fähigkeit der verschiedenen Lebewesen, „to act as causal agents“⁵⁹⁹, was z.B. im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht durch den jeweiligen Mehrungsauftrag und – im Falle des Menschen – zusätzlich mit dem Bewahrungsauftrag ausgedrückt werde. Dies stellt nach Yong eine Analogie zur Emergenztheorie dar, nach der einerseits die Entstehung des Lebens „von unten her“ erklärt, dabei aber angenommen wird, dass durch die Entstehung des Lebens ein neuer Komplexitätsgrad erreicht worden ist, der zur Entstehung neuer Gesetzmässigkeiten geführt hat.⁶⁰⁰ Andererseits verbindet er die spezielle Einhauchung des Lebensatems beim Menschen mit der priesterschriftlichen Bezeichnung des Menschen bzw. von Mann und Frau als Abbild Gottes (Gen 1,26) und interpretiert dies – wie schon früher – als Ausdruck der menschlichen Relationalität mit der Fähigkeit zur Beziehung mit der übrigen Schöpfung und mit Gott.⁶⁰¹ Die Beziehungsfähigkeit des Menschen hat nach Yong zwar bereits in der Teilhabe der Schöpfung an Gottes Schöpfungswerk ihren Vorläufer (Gen 1,11). Doch im Gegensatz dazu zeichne sie sich durch die Freiheit des Menschen aus, sich bewusst dafür oder dagegen zu entscheiden.⁶⁰² Neben der Analogie zur Emergenz des Bewusstseins erkennt Yong darin auch einen Hinweis auf die Unabgeschlossenheit des Menschen und seiner Zukunft. Obwohl die Ambiguität dieser Freiheit in der biblischen Erzählung zum Sündenfall geführt hat, versteht Yong auch die Eröffnung der menschlichen Freiheit als Werk des Geistes. Statt die Unabge-

⁵⁹⁴ Yong, *The Spirit of Creation*, 157.

⁵⁹⁵ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 135; idem, „Primed for the Spirit“, 192.

⁵⁹⁶ Vgl. Yong, *The Cosmic Breath*, 64 und 69.

⁵⁹⁷ Vgl. weiter oben.

⁵⁹⁸ Vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 135; idem, *The Spirit of Creation*, 164f.

⁵⁹⁹ Yong, *The Spirit of Creation*, 160.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., 159f.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 161f. Dass Yong die Gottebenbildlichkeit nicht (wie den Geist-/Atembesitz) mit der Fähigkeit zur Verursachung verbindet, sondern mit der Relationalität des Menschen, geht u.a. auf seine Auseinandersetzung mit dem Thema *Behinderung* zurück. Es soll die Gottebenbildlichkeit auch der Menschen wahren, die aufgrund verschiedener Einschränkungen nicht fähig zu selbstbestimmter Aktion sind (vgl. Yong, *Theology and Down Syndrome*, Kap. 6).

⁶⁰² Vgl. Yong, *Renewing Christian Theology*, 287.

schlossenheit des Menschen im Hinblick auf den „ersten Adam“ zu verstehen, soll sie nach Yong durch die Brille des „zweiten Adam“ und somit als weiterer Schritt in Richtung von Gottes eschatologischem Reich, bzw. im Hinblick auf die erlöste und neugeschaffene Erde verstanden werden⁶⁰³, wobei „human creatures are not only part of what needs renewal, but also are potentially the ones who herald, through their groans, cries, and prayers inspired by the Spirit, that renovative work.“⁶⁰⁴

Mit der dritten Stufe von Gottes Wirken durch seinen Geist wechselt Yong in seinem Schema nahtlos von der Schöpfung zur Geschichte Israels⁶⁰⁵ und macht so deutlich, dass bei ihm die beiden klassischen Bereiche der systematischen Theologie *Schöpfung* und *Erlösung* in der Eschatologie zusammenkommen⁶⁰⁶ – bzw. von ihr her entfaltet worden sind: Die eschatologische Neuschöpfung bestimmt, was Yong unter *Erlösung* der auf dieses eschatologische Ziel hin ins Leben gerufenen Schöpfung versteht. Die Geschichten darüber, dass Gott Abraham und seine Nachkommen auserwählt und sich mit ihnen verbündet hat und dass er sie dazu bestimmt hat, dass durch sie alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (Gen 12,3), versteht Yong im Hinblick auf das umfassende Erlösungshandeln Gottes als proleptischen Hinweis auf „the social, communal, and covenantal character of the new creation“⁶⁰⁷. In dieser Hinsicht sind diese Geschichten somit als Resultat von Gottes Handeln zu verstehen. Das heisst für Yong jedoch nicht, dass sie nicht auch gewinnbringend durch historische Disziplinen untersucht werden können, die darin nicht Gottes Handeln entdecken, sondern andere Ursachen am Werk finden werden.⁶⁰⁸

Die Inkarnation von Gottes Sohn und die Geistausgiessung als vierte und vorerst letzte Stufe versteht Yong als eine Intensivierung des bisherigen Erlösungshandelns, bei der Gottes Bund mit seinem Volk zur Verbundenheit jedes einzelnen mit Gott gesteigert wird:

If the election of Israel resulted in the emergence of a social and communal God-consciousness in the human race, then the election of Jesus as the Christ and the gift of the Holy Spirit enabled the emergence of God-consciousness in individual human hearts and minds.⁶⁰⁹

Diese auch bei Yong äusserst grobe Skizze illustriert, wie Yong einen Weg neben den beiden Alternativen sucht, für die Rede von Gottes Handeln auf übernatürliche Energie zu rekurrieren oder aber Gottes Handeln mit den Prozessen der Natur unkritisch zu identifizieren.⁶¹⁰ In eigenen Worten könnte man dies so ausdrücken, dass Yong das Zeugnis von Gottes Handeln nicht als Erklärung für das *Wie*, sondern als Begründung für das *Dass* bestimmter Ereignisse zu verstehen sucht, wobei die Begründung nicht in naturwissenschaftlicher Manier auf der tiefer liegenden Ebene zu finden ist, sondern teleologisch im nur aus der Perspektive des Glaubens feststellbaren Ziel dieser als Schöpfung Gottes erkannten Welt.⁶¹¹

⁶⁰³ Vgl. Yong, *The Spirit of Creation*, 165 Anm. 73.

⁶⁰⁴ Yong, „Reading Scripture and Nature“.

⁶⁰⁵ In der ersten Fassung dieses Schemas (vgl. Yong, „The Spirit at Work in the World“, 134-136) fehlt der Bezug auf die Geschichte Israels. Stattdessen sind dort Inkarnation und Geistausgiessung als dritte und vierte Stufe voneinander getrennt.

⁶⁰⁶ Vgl. Yong, „Christian Mission Theology“, 228.

⁶⁰⁷ Yong, *The Spirit of Creation*, 166.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd.

⁶⁰⁹ Ebd.

⁶¹⁰ Anders argumentieren Mikael und Joanna Leidenhag, „Science and Spirit. A Critical Examination of Amos Yong’s Pneumatological Theology of Emergence“, *Open Theology* 1/1 (2015): 425-435, 428f (28.09.16; <http://www.degruyter.com/view/j/opth.2014.1.issue-1/opth-2015-0025/opth-2015-0025.xml?format=INT>).

⁶¹¹ Dies nochmals mit anderen Worten ausdrückend schreibt Yong: „The concerns are less about how God has created, orchestrated, or ordered the world and its events than about what God has intended to accomplish through the divine creative and redemptive activity“ (Yong, „Reading Scripture and Nature“).

Der Durchgang durch die bisherigen Werke von Amos Yong zeigt, wie sich dieser Repräsentant der Pfingstbewegung der Aufgabe stellt, Theologie im Kontext der Optionalität des Glaubens zu betreiben. In der Auseinandersetzung mit anderen Stimmen aus den verschiedensten Kontexten – Religion, Politik, Wissenschaft und Kunst⁶¹² – entfaltet Yong eine Möglichkeit, wie Treue gegenüber dem eigenen Glauben und Offenheit für Korrektur von ausserhalb so miteinander verbunden werden können, dass die Offenheit für Kritik nicht in Spannung steht mit dem Glauben, sondern durch dessen pneumatologische Entfaltung gar begründet wird. Der Leitgedanke dabei ist die pfingstliche Ausgiessung von Gottes Geist über alles Fleisch, die eine Art der Einheit illustriert, die nicht auf Gleichförmigkeit basiert, sondern auf der inkarnierten Gegenwart und Aktivität des einen Geistes in den verschiedenen Kulturen, wodurch die kulturellen Eigenheiten nicht aufgelöst werden, sondern zur Vollendung in Gottes Reich gelangen sollen – der vielsprachigen Harmonie des Lobpreises bei Gottes eschatologischem Gastmahl.

Im Folgenden soll das Werk von Robert Neelly Bellah vorgestellt werden, der auch auf die Herausforderung der heutigen kulturellen Pluralität reagiert und nach einer nicht-totalitären Einheit sucht. Wo er die drängenden Probleme erkennt, wie er darauf reagiert und welches Ziel er dabei genau verfolgt, soll nun präsentiert werden, um im dritten Teil Yong und Bellah in ein Gespräch miteinander bringen zu können.

⁶¹² Dieser Kontext ist in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt worden. Er erscheint bei Yong auch nur sehr knapp z.B. in idem, *Renewing Christian Theology*.

Teil II:

Robert Neelly Bellah

I. Bellahs Fragestellung

1. Biografischer Zugang: Von der geschlossenen zur offenen Ganzheit

1.1. Zerbruch des Totalitarismus

Robert Neelly Bellah wird 1927 in Altus, Oklahoma in eine Familie schottischer Abstammung geboren. Nachdem der Vater – noch bevor Robert drei Jahre alt ist – gestorben ist, zieht die Familie nach Los Angeles. Dort wächst Robert „among the fragments of a once coherent, Southern Protestant culture“¹ auf. Der presbyterianische Hintergrund und die konservative, aber nicht fundamentalistische Frömmigkeit seiner Mutter prägen den Jungen. Doch die fehlende starke Identifikationsfigur und das heterogene Umfeld von Los Angeles nötigen ihn, eigene Wege zu suchen und zu gehen.²

In seiner Jugend – zur Zeit des Zweiten Weltkriegs – beginnt er, die Ideale, in die er in seiner Kindheit hineinerzogen worden ist, mit der tatsächlichen Situation in Amerika zu vergleichen. Die daraus erfolgende Ernüchterung führt ihn in Distanz zum religiösen und politischen Umfeld seiner Kindheit. An dessen Stelle tritt nun der Marxismus, der es vermag, die „needs for personal identity and group belonging“³ des jungen Erwachsenen zu befriedigen. Diesen Orientierungswechsel erkennt Bellah im Nachhinein schlicht als „transposition of my Protestantism: idealistic, moral, puritanical“⁴.

Doch auch dieses Ideal zerbricht und ihm wird zunehmend klar, dass gegenüber keiner Einzelperson und keiner Gesellschaft – ob kommunistisch oder kapitalistisch – totale Hingabe gelebt werden dürfe. Damit verschliesst sich ihm die Möglichkeit, das „spiritual vacuum“⁵, das sich aus dem Verlust seiner bisherigen Ideale ergeben hat, durch eine neue Form von totalitärem System wieder zu füllen: „A critical stance toward every society, ideology and religion was thenceforth essential.“⁶

1.2. Reaffirmation einzelner Fragmente

Genau diese kritische, nicht-dogmatische, sondern offene Haltung entdeckt Bellah beim Soziologen Talcott Parsons, dem er in seinem Aufbaustudium in Harvard begegnet. Die Beschäftigung mit ihm und durch ihn mit den Koryphäen der neueren Soziologie Max Weber und Emile Durkheim lassen Bellah einen Weg erkennen, der es ihm ermöglicht, sich im Bereich der Politik kritisch und vorsichtig Stück um Stück wieder anzueignen, was er früher glaubte, als Ganzes ablehnen zu müssen. Diese zunehmende Anerkennung einzelner Fragmente lässt in ihm die Überzeugung aufkommen, dass Amerika nicht aufgegeben werden müsse, sondern reformiert werden könne.⁷

Im Bereich der Religion findet Bellah – v.a. vermittelt durch die Schriften des existentialistischen Theologen Paul Tillich – die Möglichkeit einer kritischen Anknüpfung an den Protestantismus seiner Kindheit.⁸ Auch hier ringt sich Bellah also nach einer vorhergehenden totalen Ablehnung zu einer Akzeptanz einzelner Fragmente der protestantischen Kultur bzw. zu einer fragmentarischen Anerkennung der protestantischen Kultur durch. Diese *eingeschränkte* Anerkennung, die auf der Einsicht in die Gebrochenheit jeglicher Kultur und jeder Einzelperson fusst und die Bellah daran hin-

¹ Robert N. Bellah (Hg.), *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley et al. 1970, xii.

² Vgl. ebd.

³ Ebd., xiii.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., xiv.

⁶ Ebd., xix.

⁷ Vgl. ebd., xiv.

⁸ Vgl. ebd., xv.

dert, „to make idolatrous commitments to particular structures and persons“⁹, geht gleichzeitig einher mit der *Entschränkung* des Gegenübers, mit dem sich Bellah zur Gemeinschaft gerufen sieht, weil er zum Schluss kommt, „that identification with the body of Christ meant identification with all men without exception“¹⁰.

Diese neue, kritisch-positive Haltung gegenüber Amerika und dem Protestantismus bei gleichzeitiger Verbundenheit mit der gesamten Menschheit tritt in zwei Aufsätzen deutlich zutage, die eine intensive Diskussion ausgelöst und Bellah bekannt gemacht haben: Sein Essay „Civil Religion in America“¹¹ und der 1964 erschienene Aufsatz „Religious Evolution“¹². Dass er im letzteren die Religion als eine Erscheinung der menschlichen Kultur darstellt, die selbst der Evolution unterworfen ist, macht sie (Singular!) über die Verschiedenheit der partikularen Religionen und ihrer zeitlichen Erscheinungen hinweg zu einem verbindenden Glied zwischen den Menschen verschiedener Kulturen und Zeiten. Gleichwohl ist Bellahs Verhältnis zum Protestantismus als einer Erscheinungsform der Religion ein besonderes. Denn Bellah geht davon aus, dass die historisch partikuläre Entwicklung, die in Europa und von dort aus in Amerika durch die Reformation v.a. calvinistischer Richtung ausgelöst worden ist, die notwendige Voraussetzung dafür bietet, dass eine Kultur in den Genuss der erstrebenswerten Freiheit der Moderne kommen kann.¹³ In „Civil Religion in America“ folgert er daraus eine Bedeutsamkeit des amerikanischen Experiments für die ganze Welt.¹⁴ Obwohl Bellah aufgrund seiner umfassenden Identifikation der seit dem Sozialdarwinismus verbreiteten einfachen Gleichsetzung von Evolution und Fortschritt widerspricht und stattdessen darauf hinweist, dass auch die Freiheit der Moderne sowohl Chancen als auch Gefahren bietet, ist seine Grundhaltung dieser bestimmten Art von Freiheit – und damit auch dem Calvinismus – gegenüber grundsätzlich zuversichtlich.¹⁵

1.3. Produktive Anerkennung des Verlusts

Aber schon wenige Jahre später – ausgelöst durch die für Bellah viel zu langsam fortschreitende Überwindung des Rassismus in Amerika, die Turbulenzen unter den Studenten der 60er Jahre und den Vietnamkrieg – schlägt sein Stimmungsspendel erneut um, sodass nun die negativen Möglichkeiten der Moderne Bellahs Haltung gegenüber Amerika und dem Protestantismus bestimmen. Dies führt dazu, dass sich sein Fokus von den einzelnen Fragmenten löst und zunehmend die gesamte Situation reflektierend sich noch stärker als zuvor hin auf die Fragmentarität als solche und das Moment des Verlusts richtet. 1970 schreibt er:

For the deepest truth I have discovered is that if one accepts the loss, if one gives up clinging to what is irretrievably gone, then the nothing which is left is not barren but enormously fruitful. Everything that one has lost comes flooding back again out of the darkness, and one's relation to it is new – free and unclinging. But the richness of the nothing contains far more, it is the all-possible, it is the spring of freedom. In that sense the faith of loss is closer to joy than to despair.¹⁶

⁹ Ebd., xvi.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Robert N. Bellah, „Civil Religion in America“, *Daedalus* 96/1 (1967): 1-21. wiederabgedruckt in Bellah, *Beyond Belief*, 168-189. Die Zitierung im Folgenden basiert auf der letzteren Ausgabe.

¹² Vgl. Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, *American Sociological Review* 29/3 (1964): 358-374; wiederabgedruckt in Bellah, *Beyond Belief*, 20-50. Die Zitierung im Folgenden basiert auf der letzteren Ausgabe.

¹³ Vgl. dazu seine Fallstudien zur Rolle der Religion im Modernisierungsprozess in verschiedenen Gebieten der Welt in Bellah, *Beyond Belief*, Teil 2.

¹⁴ Vgl. Bellah, „Civil Religion in America“, 184.

¹⁵ Vgl. Bellah, *Beyond Belief*, xvif.

¹⁶ Ebd., xxf.

Nicht mehr Reformation, also Rückkehr zum in seiner Fragmentarität anerkannten Gut, scheint nunmehr die Lösung für die Herausforderungen der Gegenwart zu sein, sondern die Offenheit für und das Suchen nach total neuen Möglichkeiten. Nicht Strategen, sondern Träumer und Visionäre seien die Leute, die zu dieser Stunde gebraucht würden. Freie Imagination und die Fähigkeit, zugleich in verschiedenen Wirklichkeiten zu leben, würden die besten Mittel darstellen, mit denen die Befreiung des Menschen weiter vorangetrieben werden könne.¹⁷

1.4. Religion und Evolution

Diese starke Hinwendung zur noch offenen Zukunft darf nun aber gerade nicht als Verabsolutierung der Negation der Vergangenheit, des Verlorenen, verstanden werden. Bellah bricht nicht mit der Vergangenheit, um sich der Zukunft zuzuwenden. Eine solche Verslossenheit gegenüber der Vergangenheit würde in eine weitere Form von totalitärem System führen. Seine Hinwendung zur Zukunft kann nur eine die Vergangenheit miteinschliessende sein. Deshalb kommt nach ihm das Verlorene aus der Dunkelheit wieder hervor. Wie bei Hegel¹⁸ das Negierte in der Synthese im doppelten Sinn des Wortes aufgehoben wird, so geht auch für Bellah nichts aus der Vergangenheit verloren, sondern erscheint mit jeder weiteren Entwicklung in neuer Gestalt wieder.¹⁹ Will Bellah also neue Möglichkeiten träumen und Zukunft gestalten, dann muss er die Problematik der Gegenwart auf dem Hintergrund einer Rekonstruktion ihrer gesamten Vergangenheit zu verstehen suchen.²⁰

Aus diesem Grund stellen auch nach der genannten Verschiebung die zwei Begriffe *Religion* und *Evolution* noch immer zentrale Begriffe in Bellahs Denken dar. Was er 1964 in seinen Artikel „Religious Evolution“ gefasst hat, baut er nun so stark aus, dass 2011 schon allein die erste Hälfte des im Artikel Behandelten als das über 700 Seiten starke Werk *Religion in Human Evolution* herausgegeben wird, für das er dreizehn Jahre gearbeitet habe.²¹ Er versucht darin, die vergangenen Zeiten jeweils aus ihrer eigenen Perspektive heraus zu verstehen. Als Rahmenvorgabe und Hilfsmittel dazu dient ihm die Evolution – und dabei v.a. die Evolution des menschlichen Geistes. Innerhalb dieses Rahmens versucht er, die Entstehung von Neuem zu erkennen und verstehen. Dazu richtet er seinen Fokus auf die Religion. Durch dieses Zusammenspiel der integrativen Kraft der Evolutionstheorie und der die Entstehung von Neuem denkbarmachenden Kraft seines Religionsbegriffs sucht Bellah nach Orientierungshilfen und Mitteln zur Eröffnung neuer Wege in der gegenwärtigen Situation.

This book asks what our deep past can tell us about the kind of life human beings have imagined was worth living. It is an effort to live again those moments that belong to us in the depths of our present, to draw living water from the well of the past, to find friends in history who can help us understand where we are. It is not a book about modernity. But surely, as Leszek Kolakowski has eloquently put it, modernity is on trial.²²

¹⁷ Vgl. ebd., xx.

¹⁸ Bellah selbst stellt den Vergleich mit Hegel her, wenn er diesen (in Robert N. Bellah und Steven M. Tipton [Hgg.], *The Robert Bellah Reader*, Durham und London 2006, 7) zitiert: „Those moments which the spirit appears to have outgrown still belong to it in the depths of its present.“

¹⁹ Vgl. das öfters auftauchende, schon fast schlagwortartige „nothing is ever lost“ (z.B. Bellah, *Bellah Reader*, 4).

²⁰ Vgl. Bellah, *Bellah Reader*, 4.

²¹ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 567. Zur Bearbeitung der zweiten Hälfte, auf die er in seinem Vorwort hingewiesen hat (vgl. ebd., xvii), ist es aufgrund seines unerwarteten Todes am 30. Juli 2013 leider nicht mehr gekommen.

²² Ebd., xxiv.

2. Soziologischer Zugang: Herausforderungen der Moderne

Was genau ist es aber, das Bellah als problematisch an der Moderne erachtet? Wo liegen für ihn ihre Herausforderungen? Welche Rolle spielt nach ihm dabei die Religion, die so prominent im Titel seines letzten Werks erscheint?

2.1. Religion als Wegbereiter der Moderne

2.1.1. Modernisierungsprozess

In seinem 1965 gehaltenen Vortrag „Meaning and Modernization“²³ fasst Bellah die Moderne als spirituelles Phänomen bzw. eine bestimmte Mentalität auf, die er als „a new attitude toward the phenomenon of change“²⁴ umschreibt. Diese neue Haltung gegenüber dem Wandel betrifft die persönlich-individuelle und die gesellschaftliche Ebene und sie umfasst nach Bellah zwei wesentliche Gesichtspunkte: Erstens wird kultureller Wandel grundsätzlich positiv gewertet und als wünschenswert erachtet. Zweitens ersetzt die Vernunft die Tradition als Autorität bei der Lenkung des Wandels. Wo sich diese Umwälzungen erfolgreich etabliert haben, da haben sie nach Bellah Systeme geschaffen, die fähig sind, Kontinuität und Identität mit Wandel und Offenheit zusammenzubringen.²⁵

Dass sich solch tiefgreifende psychologische und gesellschaftliche Umstrukturierungen, die den Prinzipien traditioneller Kulturen in allen Punkten zu widersprechen scheinen, nicht konfliktlos in einer Kultur verankern können, ist für Bellah klar. Anhand verschiedener Beispiele zeigt er, wie die Moderne die traditionellen Werte und die Ansichten bzgl. der Sinnfrage in traditionellen Kulturen durcheinandergeworfen hat und deshalb im Laufe der Geschichte in vielen Kulturen als Gefahr empfunden worden ist.²⁶

2.1.2. Beitrag der Reformation

Nach ihm ist es deshalb das grosse Verdienst v.a. des calvinistischen Stranges der Reformation, ein Klima geschaffen zu haben, das den Entwicklungen in Richtung Moderne wohlgesonnen ist – und zwar nicht nur auf der intellektuellen Ebene, sondern auch auf der Ebene der Motivation und der Sinnfrage. Dadurch, dass für Calvin der Wille Gottes nicht mehr direkt aus der natürlichen Ordnung abgeleitet werden kann und man sich damit abfinden muss, sondern Gottes Wille vielmehr als Auftrag dem Menschen erst zur Verwirklichung anvertraut worden ist und somit noch auf seine Vollenendung wartet, habe Calvin auf religiöser Ebene – die für Bellah zentral ist für Sinn und Motivation – den kommenden Umwälzungen einen fruchtbaren Boden bereitet. Diese durch die Reformation geschaffene Grundlage, die sich durch „inner-worldly asceticism or this-worldly activism“²⁷ auszeichnete, erlaubte die Verankerung der modernen Gesinnung, die auf Veränderung und Herrschaft über die Natur abzielt, weil die Reformation die Stossrichtung der neuen Werte teilte und sie somit nicht zu fürchten brauchte.

Diese Offenheit des Protestantismus für die Moderne illustriert Bellah in seinem Essay „Civil Religion in America“. Anhand der Inaugurationsrede von J.F. Kennedy versucht er den Nachweis einer religiösen Dimension der amerikanischen Nation, die aus einem eigenen „set of beliefs, symbols, and rituals“²⁸ bestehe und durch den Bezug auf Gottes Willen der politischen Entwicklung ein transzen-

²³ Vgl. Robert N. Bellah, „Meaning and Modernization“, *Religious Studies* 4/3 (1968): 37-45; wiederabgedruckt in Bellah, *Beyond Belief*, 64-75. Die Zitierung im Folgenden basiert auf der letzteren Ausgabe.

²⁴ Ebd., 66.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. ebd., 64-66.

²⁷ Ebd., 67.

²⁸ Ebd., 171.

denes Ziel vorgebe. Obwohl diese – in Anlehnung an Rousseau²⁹ so genannte – Zivilreligion nicht mit dem Christentum zu verwechseln sei, habe sie aufgrund der Offenheit des protestantischen Glaubens für die Moderne starke Anleihen bei ihm machen können – wie der Bezug auf Gottes Willen zur Begründung eines transzendenten Ziels für die Politik deutlich macht.

Wo diese religiöse Vorbereitung gefehlt hat und somit die Umwälzungen auf der Sinn- und Motivationsebene erst durch die Moderne selbst ausgelöst worden sind, sind nach Bellah entweder „a) a totalistic, semireligious liberalism as in the French Revolution, or b) what I have called the secondary ideologies of modernization, romantic nationalism, and radical socialism“³⁰ entstanden. Dass alle diese Entwicklungen einem gewissen Totalitarismus unterliegen, macht deutlich, weshalb Bellah – wie oben erwähnt – nach dem Zerbruch seines eigenen Totalitarismus wieder zu einer positiven Wertung des Protestantismus und der modernen amerikanischen Kultur – im Gegensatz zur Moderne in anderen Kulturen – gekommen ist.

Die Herausforderung durch die Moderne liegt nach Bellah also darin, dass ihre Werte denjenigen der traditionellen Kulturen widersprechen. Da in den traditionellen Kulturen üblicherweise die Religion für die Werte verantwortlich ist, ist die Moderne für Bellah immer ein religiöses Problem.³¹ Gelingt es der traditionellen Religion – wie z.B. dem Christentum calvinistischer Ausprägung – in ein positives Verhältnis mit der sich ausbreitenden Moderne zu treten, dann kann sich daraus eine liberale, zukunfts offene Gesellschaft frei von Totalitarismus entwickeln, was seiner Meinung nach der wünschenswerte Weg ist. Gelingt es ihr nicht, dann setze sich entweder die Moderne nicht durch, die Religion werde durch eine Ersatzreligion verdrängt oder es entwickle sich ein Totalitarismus in romantisch-nationalistischem oder radikal-sozialistischem Gewand.³²

2.2. Religion als Gegenüber zur Moderne

2.2.1. Neue Fassung des Modernisierungsprozesses

Wie weiter oben bereits erwähnt, hat sich Bellahs Haltung gegenüber der amerikanischen Moderne aber nochmals gewandelt. War Amerika für ihn eine Zeit lang „relatively less problematic than the developing societies“³³, so gelangt er mehr und mehr zur Überzeugung, dass genau umgekehrt die amerikanischen Probleme die wirklich ernstesten seien. Lobte er in seinem letztgenannten Vortrag noch die produktive Fähigkeit der Moderne, Kontinuität und Wandel miteinander zu vereinbaren, so betonen seine späteren Aufsätze stärker die Problematik der eingeschlagenen Richtung dieses Wandels, der nach Bellah letztlich zum Verlust des Aspekts der Kontinuität zu führen droht. Demgemäß bringt die Moderne nicht nur die traditionellen Werte durcheinander, sondern neigt dazu, sich von Werten überhaupt zu lösen.

Ausführlich geht er in seinem 1995 gehaltenen Vortrag „Stories as Arrows. The Religious Response to Modernity“³⁴ darauf ein. In diesem Vortrag setzt er sich ausgehend von Habermas' Verständnis von *Moderne* kritisch mit der Richtung ihrer Dynamik auseinander.³⁵ Habermas fasse die Gesellschaft als zusammengesetzt aus Lebenswelt und Systemen auf. Die Lebenswelt sei bei ihm der

²⁹ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*, Schutterwald 2002.

³⁰ Bellah, „Meaning and Modernization“, 72.

³¹ Vgl. ebd., 64.

³² Vgl. ebd., 72.

³³ Bellah, *Beyond Belief*, xvi.

³⁴ Vgl. Robert N. Bellah, „Stories as Arrows. The Religious Response to Modernity“, in: Arvind Sharma (Hg.), *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*, Harrisburg, Pa 2001, 91-115; wiederabgedruckt in Bellah, *Bellah Reader*, 106-122. Die Zitierung im Folgenden basiert auf der letzteren Ausgabe.

³⁵ Dabei bezieht er sich v.a. auf Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1981.

stets mitgesetzte Hintergrund jeglicher Kommunikation, der Horizont, in dem Verständigung möglich ist, sei sprachlich strukturiert und werde kommunikativ erneuert. Sie bestehe aus den drei Dimensionen *Kultur* (der Wissensvorrat, aus dem die Kommunikationspartner schöpfen), *Gesellschaft* (die für die Kommunikation geltenden Normen) und *Person* (die Kommunikationsfähigkeit des Einzelnen).³⁶ Im Laufe der kulturellen Evolution hätten sich Habermas zufolge durch die Rationalisierung der Lebenswelt die Systeme – v.a. Politik und Ökonomie – immer mehr von der Lebenswelt differenziert. Im Gegensatz zur sprachlich strukturierten Lebenswelt seien jene durch die nichtsprachlichen Medien *Macht* und *Geld* bestimmt. Nach Habermas zielle ihre Differenzierung ursprünglich auf die Steigerung ihrer Effizienz im Dienst der Lebenswelt.³⁷ Doch im Laufe der Zeit sei es möglich geworden, dass ihre Steuerungsmechanismen, statt der Lebenswelt in dienender Funktion untergeordnet zu bleiben, von dieser selbst Besitz ergriffen bzw. diese kolonialisierten.³⁸

Dass für Habermas auf diese Herausforderung nur eine weitere Rationalisierung der Lebenswelt als Lösung in Frage komme, befriedigt Bellah nicht.³⁹ Denn obwohl Habermas an einigen Stellen die Lebenswelt als „a balance between the taken-for-granted, the traditional, and that which is open to question“⁴⁰ auffasse, neige er dazu,

to see it as a zero-sum relationship in which advance lies in the continuous increase of areas of life controlled by voluntary and autonomous action responding to the criterion of reason, and the continuous decline of everything else.⁴¹

Da für Bellah dagegen nach wie vor das dynamische Verhältnis von Wandel und Kontinuität⁴² der Idealfall und nach ihm nur im Zusammenspiel beider Seiten echte Freiheit möglich ist⁴³, ist klar, dass Bellah zufolge nicht erst mit der Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systeme das Projekt der Moderne problematisch geworden ist. Vielmehr liegt für ihn das Problem schon beim Verständnis von *Autonomie*, mit dem die Rationalisierung verknüpft sei. Habermas' Verständnis von *Autonomie*, das auf die Auflösung jeglicher Autorität ausser der Vernunft ziele, führt nach Bellah in eine Sackgasse. Denn die mit der Rationalisierung verbundene Kritik am Vorfindlichen – so berechtigt und wünschenswert sie in vielen Fällen auch für Bellah ist⁴⁴ – hat sich nach Bellah seit der Aufklärung als nicht fähig erwiesen, selber neue Formen von Solidarität und Sinn zu stiften. Denn nicht die Vernunft, sondern der Mythos, die Geschichten und Rituale seien die Quellen von Visionen. Gemeinschaft und das von ihr als unhinterfragbar Vorausgesetzte ist für Bellah deshalb nichts, was wegrationalisiert werden sollte, sondern notwendiges, immer mitgesetztes Gegenstück zur Rationalisierung, die beide konstant in einem dynamischen Verhältnis miteinander stehen.⁴⁵ Entsprechend ist Hans Joas beizustimmen, wenn er schreibt:

³⁶ Vgl. ebd., 209.

³⁷ Vgl. ebd., 229-293.

³⁸ Vgl. ebd., 470-488.

³⁹ Vgl. Bellah, „Stories as Arrows“, 112.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Wie z.B. ausgedrückt in Robert N. Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“, in: Herbert W. Richardson und Donald R. Cutler (Hgg.), *Transcendence*, Boston 1969, 85-97; wiederabgedruckt in Bellah, *Beyond Belief*, 196-208, 206.

⁴³ Vgl. Robert N. Bellah, „Freedom, Coercion, and Authority“, *Academe* 85/1 (1999): 16-21; wiederabgedruckt in Bellah, *Bellah Reader*, 410-420.

⁴⁴ Vgl. Bellah, „Stories as Arrows“, 118.

⁴⁵ Vgl. ebd., 120.

Aus der Parsons-Schule (bei Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt) kommt allerdings heute auch die Gegenkonzeption zu einer in einem Protestantismus dieser Art ursprünglich begründeten, in zahllosen Aspekten von sozialwissenschaftlichen Ideen über „Modernisierung“ unbemerkt mitgeschleppten Vorstellung. Bellahs Kurzformel dafür lautet: „Nothing is ever lost.“ Ihm schwebt damit eine Integration evolutionär unterschiedener Ebenen menschlichen Verhaltens – vom mimetischen über das narrative zum theoretischen – und damit der Formen religiöser Praxis und Symbolisierung vor.⁴⁶

Soll die Lebenswelt also gegenüber den Systemen wiederbelebt und gestärkt werden, dann kann es Bellah zufolge nicht nur um das weitere Vorantreiben der Rationalisierung gehen, sondern es müssen gleichzeitig auch Gemeinschaft, Tradition und Religion wieder zu neuem Leben erweckt werden.⁴⁷ Im Gegensatz zu Habermas also, der nach Bellahs Lesart zur Lösung der Probleme in der Moderne an der Trennung von Lebenswelt und Systemen festhält und deshalb meine, die Systeme durch Normen in der Lebenswelt verankern zu müssen, sieht Bellah die Lösung in einer Lebenswelt, die fähig ist, „[to] spin a living membrane around the economy and the state so that they are not just anchored in but permeated by the values and meanings of the lifeworld“⁴⁸. Dazu könnte ihm zufolge die Religion, die lange Zeit hindurch das Mittel gewesen ist, soziale Kohärenz – d.h. die Einheit von Lebenswelt und Systemen wie sie z.B. in Stammeskulturen zu finden ist⁴⁹ – zu wahren, vielleicht auch dazu beitragen, die inkohärent gewordene Gesellschaft der Moderne zu retten.⁵⁰

2.2.2. Beitrag des Katholizismus

Allerdings spiegelt sich die dargestellte Problematik der Moderne auch im westlichen Christentum wider. Speziell der Protestantismus ist nicht nur der Wegbereiter der Moderne gewesen, sondern ist in der Folgezeit seinerseits durch die Moderne geprägt worden. Soll die Religion eine gesellschaftsrelevante Hilfe bei den aktuellen Herausforderungen anbieten können, dann dürfe sie weder die Moderne als Ganzes, noch ihre eigenen zentralen Traditionen verwerfen, sondern müsse einen Weg finden, die positiven Errungenschaften der Moderne zu würdigen und gleichzeitig in kritischer Distanz zu ihr die eigene Tradition weiterzupflegen.

Diesen Gedanken führt Bellah in einer Rede aus, die er im Jahr 2000 an der katholischen *Loyola Marymount University* in Los Angeles gehalten hat.⁵¹ Geht man – m.E. berechtigterweise – davon aus, dass seine Aussagen mehr sind als nur rhetorische Anpassung an die katholische Hörerschaft, dann wird in dieser Rede seine nun kritischere Haltung gegenüber dem Protestantismus deutlich und ebenso die Richtung, in die sein Lösungsansatz zeigt. Die zunehmende Distanzierung vom Protestantismus zeigt sich bereits zu Beginn seiner Rede bei der Einordnung seiner eigenen religiösen Zugehörigkeit, indem er darauf hinweist, dass ihn sein Werdegang weg von der presbyterianischen Kirche zur Episkopalkirche geführt habe, die – obwohl nicht katholisch – doch auch nicht richtig protestantisch sei.⁵² Zum anderen brilliert der Protestantismus bei seinem Rückblick auf die Entwicklungsschübe der Moderne nun nicht mehr als Bindeglied zwischen der traditionellen Kultur mit ihrer kohärenten Lebenswelt und der Moderne mit der Fähigkeit zur kritischen Distanznahme. Theologisch gewendet steht der Protestantismus also nicht mehr für die Verbindung von Immanenz und Transzendenz,

⁴⁶ Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.B. 2012, 104.

⁴⁷ Vgl. Bellah, „Stories as Arrows“, 112f.

⁴⁸ Ebd., 121.

⁴⁹ Vgl. ebd., 113.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. Robert N. Bellah, „On Being Catholic and American“, in: Mary K. McCullough (Hg.), *Fire and Ice. Imagination and Intellect in the Catholic Tradition*, Scranton, Pa 2003, 29-47; wiederabgedruckt in Bellah, *Bellah Reader*, 457-473. Die Zitierung im Folgenden basiert auf der letzteren Ausgabe.

⁵² Vgl. ebd., 457.

sondern wird nun ganz auf die Seite der Entwicklung gestellt, die die Transzendenz auf Kosten der Immanenz betont. Geäussert habe sich dies z.B. durch den Argwohn des Protestantismus gegen jegliche Form von Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Obwohl das von der Reformation hervorgehobene Priestertum aller Gläubigen nach Bellah echte Mängel an der Kirche beseitigt hat, habe die überstarke Betonung der Transzendenz Gottes und die damit ablehnende Haltung gegenüber jeder Vermittlung letztlich die Idee von *Kirche* geschwächt. Zudem habe die Ferne Gottes zusammen mit Calvins Prädestinationslehre dem naturalistischen Atheismus den Weg bereitet.⁵³ Weitere negative Konsequenzen dieser – in Anlehnung an David Tracy⁵⁴ so genannten – „dialectical imagination“ des Protestantismus sind:

A fractured Trinity, the loss of a sense of the sacred within the world as evidenced by the sacraments, a purely verbal and private piety: these open the door to a world without God altogether, a world in which ethical ideals may still be expressed, but those ideals are no longer anchored in any larger understanding of the whole; they are ideals that from now on depend only on the transient proclivities of the individual heart. At that point we are hovering over the abyss of Nietzschean nihilism, though Americans, for the most part, have been too busy to look down and see it.⁵⁵

Während Tracy das Bild einer gegenseitigen Befruchtung der protestantischen „dialectical imagination“ und der mit dem Katholizismus verbundenen „analogical imagination“, die Ähnlichkeiten in den Verhältnissen von Gott, Selbst, Gesellschaft und Welt sieht⁵⁶, male, konstatiert Bellah für seine Zeit ein deutliches Übergewicht der dialektischen Seite, von dem auch die katholische Kirche – zumindest in Amerika – betroffen sei.⁵⁷ Um die von Tracy beschriebene und von Bellah erwünschte Balance zwischen den beiden Polen zu erlangen, braucht die gesamte Kirche Bellah zufolge „an infusion of the analogical imagination to help us overcome the cultural confusion into which we have fallen“⁵⁸.

Die Lösung zielt Bellah zufolge also auf eine Wiederbelebung der katholischen bzw. der analogen Imagination. Katholische Grössen wie Charles Taylor und Alasdair MacIntyre könnten für Bellah Wegweiser aus der aktuellen Problemlage sein. Denn von ihnen komme Substanz, die so benötigt werde in einem von Kritik durchsättigten Zeitalter, um die Kritik davor zu schützen, in Nihilismus zu zerfallen.⁵⁹ Der Bedarf an analoger Imagination, Substanz und Metanarrativen⁶⁰ ist es, was die Gegenwart innerhalb der Kultur Amerikas zu einem „Catholic moment“⁶¹ mache. Nur wenn zum protestantischen das katholische Gegengewicht, zur Kritik die Erzählung, zur Dialektik die Analogie, zur Transzendenz Gottes seine Immanenz hinzutrete, kann Bellah zufolge die Kirche dazu beitragen, die Inkohärenz der Gegenwart zu überwinden.⁶²

⁵³ Vgl. ebd., 458.

⁵⁴ Vgl. David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

⁵⁵ Bellah, „On Being Catholic and American“, 462f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 460.

⁵⁷ Vgl. ebd., 466.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd., 467.

⁶⁰ Vgl. ebd., 470.

⁶¹ Ebd., 466.

⁶² Vgl. ebd., 470. Interessant ist, wie Bellah nun auf diesem Hintergrund auch zu einer veränderten Beurteilung der früher eher als problematisch erachteten Modernisierungsprozesse gelangt, die auf eine religiöse Tradition trafen, die der Moderne gegenüber nicht zuvorkommend war. Weil in katholischen Ländern wie z.B. Frankreich die Modernisierung zu Antiklerikalismus und totalitärem semireligiösem Liberalismus geführt hatte, blieb der Modernisierungsprozess niemandem verborgen. Das habe die Kirche gezwungen, viel bewusster Stellung zu beziehen, was ihr erlaubte, ein produktiver Gegenpol zur allgemeinen Entwicklung zu sein. In protestantischen

2.3. Religion in Human Evolution

In seinem grossangelegten Werk *Religion in Human Evolution* stellt sich Bellah dieser Herausforderung vonseiten der Soziologie. Angesichts der Gefahr der Moderne, sich durch die Beschleunigung des kulturellen Wandels von der Vergangenheit zu entkoppeln und so letztlich in einem kulturellen Vakuum zu enden, unternimmt er den Versuch, „deep or big history“⁶³ zu schreiben – „Geschichte“ also, die nicht nur über die so genannte *historische Zeit* hinausgeht, sondern die gesamte Menschheitsgeschichte in ihre biologische Vorgeschichte einbindet. Dass er dabei zwei oftmals für miteinander unvereinbar geltende Disziplinen zusammenbringt, weiss er genau:

One thing [...] with which I very much agree, is that history goes all the way back and any distinction between history and prehistory is arbitrary. That means that biological history – that is, evolution – is part of the human story all the way through, though quite a long time ago it gave rise to culture and has coevolved with it ever since.⁶⁴

Die Menschheitsgeschichte fusst nach Bellah also auf der biologischen „Geschichte“ und jede Trennung erscheint demzufolge willkürlich. Damit trifft sich Bellah mit der Soziobiologie, die ebenso von einer Kontinuität zwischen biologischer und kultureller „Geschichte“ ausgeht. Doch während die Soziobiologie das menschliche Verhalten aus biologischer Perspektive zu erklären versucht und somit die Menschheitsgeschichte naturalisiert, geht Bellah den umgekehrten Weg von der Menschheitsgeschichte zur biologischen, wobei beide in die Nähe des Mythos gerückt werden. Dies äussert sich im obigen Zitat in der gezielten Verwendung von *history* und *story*. Die alles umfassende Kategorie ist bei Bellah nämlich nicht die *history*, selbst wenn sie durch die biologische „Geschichte“ ergänzt oder von ihr gar bestimmt wird, sondern die *story*.⁶⁵ Bellah strebt also einen neuen, der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis angemessenen Entstehungsmythos an.

Indem er die biologische „Geschichte“ in seine *story* miteinbezieht, bekommt er einen Ausgangspunkt, der es ihm ermöglicht, zu einer seinem Verständnis von Habermas entgegengesetzten Sichtweise auf die kulturelle Entwicklung zu kommen. Wie Habermas setzt Bellah bei der Lebenswelt an, bringt aber eine neue Wendung in den Begriff. Weil für Habermas die Lebenswelt als Hintergrund des kommunikativen Handelns sprachlich organisiert ist, setzt sie die Sprache als gegeben voraus, sodass sich durch die Rationalisierung der in der Sprache bereits vorfindlichen Strukturen im Laufe der kulturellen Evolution die nicht-sprachlich bestimmten Systeme zur Steigerung der materiellen Produktivität von der Lebenswelt differenzieren konnten. Habermas zufolge gelte es – wie oben erwähnt –, diese Rationalisierung weiter zu verfolgen, ohne den Systemen bzw. ihren Steuerungsmechanismen die Kontrolle über die Lebenswelt zu überlassen. Im Gegensatz dazu identifiziert Bellah die Lebenswelt in Anlehnung an Schütz, der sie „by striving, by working, by anxiety“⁶⁶ charakterisiere, mit „the premier world of functioning, of adapting, of surviving“⁶⁷, also mit „the world of Darwinian

Ländern dagegen habe die Mehrheit der Leute von der Entwicklung nicht einmal etwas gemerkt, sodass die Kirche selbst den Prozess der schleichenden Säkularisierung unterstützt habe (vgl. ebd., 466).

⁶³ Bellah, *Religion in Human Evolution*, xi.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Explizit macht er das erst später (vgl. ebd., 44): „If we observe the history of human culture, we will find an abundance of myths of origin [...] but there is one story about origins that, at least among educated people, has a kind of priority today, and that is the story as told by science: in terms of the universe, scientific cosmology; in terms of life, evolution. [...] But let us note, they are stories, narratives, and even, in a sense – because they have been given that sense – myths.“

⁶⁶ Ebd., xv. Vgl. auch ebd., 42, wo Bellah Mechanismen der Lebenswelt erwähnt, die den Steuerungsmechanismen der habermasschen Systeme entsprechen: „Like the world of daily life, technology is preoccupied with lack and its overcoming, economically, politically, militarily.“

⁶⁷ Ebd.

survival“⁶⁸. Die nicht-sprachlich gesteuerten, auf materielle Reproduktion ausgerichteten Systeme, die sich nach Habermas erst im Laufe der kulturellen Evolution von der Lebenswelt differenziert haben, sind Bellahs biologischer Ausgangspunkt – also schon weit vor der Entstehung des Menschen –, der sich dann im Reich der Menschen als Schütz’ „Lebenswelt“, die durch Arbeit charakterisiert ist, fortsetzt. Damit kehrt Bellah die gesamte Entwicklung um. Nun ist es nicht mehr die durch Rationalisierung der bereits sprachlich erschlossenen Welt ermöglichte Reproduktionssteigerung, die die individuelle Autonomie fördert, sondern geradezu die Fähigkeit, dem Druck zur Reproduktion zu entgehen und sich scheinbar funktionslosen „Tätigkeiten“ wie dem Schlaf oder dem Spiel hinzugeben.⁶⁹ Diese Fähigkeit – und nicht die Fähigkeit zur Rationalisierung – ist Bellah zufolge „one of our greatest capacities of all“⁷⁰. Ein – und lange Zeit hindurch *das* – Produkt dieser Fähigkeit sei die Religion. Sie ist für Bellah also eine durch die Fähigkeit zur Befreiung vom Selektionsdruck entstandene alternative Welt zur Lebenswelt, die aber – ganz im Sinne von Geertz’ Religionsdefinition – die Lebenswelt prägt und verändert.⁷¹

How religion creates those other worlds and how those worlds interact with the world of daily life is the subject of this book.⁷²

Indem Bellah in seinem Werk also die Religion im Rahmen der Evolution verfolgt, untersucht er die Konsequenzen der Fähigkeit des Menschen, sich vom Selektionsdruck zu befreien und in dieser Freiheit neue Wege zu gehen. Folglich erscheint bei ihm nicht die Hemmung der Rationalisierung der Lebenswelt durch die Religion als problematisch, sondern der Verlust der Fähigkeit, die Lebenswelt aufgrund zu einseitiger Betonung der Rationalität zu verlassen, also der Verlust dessen, was die Religion in der Geschichte der Menschheit lange Zeit hindurch zu leisten vermochte. Dieser Verlust, der zur Inkohärenz der Moderne geführt habe, zeuge von der noch herrschenden Unfähigkeit, die Vergangenheit auf neue Weise in die Gegenwart zu integrieren. Indem Bellah sein Werk schreibt, untersucht er also nicht nur die Geschichte der Religion, sondern sucht durch ihre Integration in die Gegenwart einen Mythos, der die Funktion der Religion weiterführen könnte. Wie er dies konkret durchführt, soll nun ausführlich dargestellt werden.

⁶⁸ Ebd., xx.

⁶⁹ Vgl. ebd., xx

⁷⁰ Ebd., xxii.

⁷¹ Vgl. ebd., xvif.

⁷² Ebd., xvii.

II. Verankerung der Religion im Rahmen der Evolution

In seinem Werk *Religion in Human Evolution* stellt sich Bellah der Herausforderung der Moderne, die durch die intensive Rationalisierung der Lebenswelt und damit verbundene Differenzierung der Systeme inkohärent, d.h. unfähig geworden ist, die Systeme in die Lebenswelt zu integrieren. Ohne dass Habermas in diesem Zusammenhang erwähnt wird, kann er – wie weiter oben anhand von Bellahs Vortrag „Stories as Arrows“⁷³ beschrieben wurde – wohl als implizite Vorlage betrachtet werden, zu der Bellah mit seinem Werk eine Alternative präsentiert.

1. Evolution als Rahmen der Religion

1.1. Keine Soziobiologie

Ein erster Blick auf den Titel *Religion in Human Evolution* verheisst die Kombination von *Religion* und *Evolution* auf eine Weise, bei der die *Religion* innerhalb des umfassenderen Komplexes *Evolution* verortet wird. Die Frage hierbei scheint also nicht primär die nach der Vereinbarkeit von biologischer Erklärung der Entstehung des Lebens und den religiösen Schöpfungsmythen zu sein, die noch heute immer wieder diskutiert wird.⁷⁴ Es geht folglich nicht hauptsächlich darum, zwei verschiedene Perspektiven auf ein Drittes miteinander ins Verhältnis zu setzen. Vielmehr ist hier die Religion selbst der untersuchte Gegenstand aus der Perspektive wissenschaftlichen Forschens.

Seit dem Erscheinen von Darwins *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*⁷⁵ und seiner enormen Wirkungsgeschichte, die konsequenterweise dazu führte, dass evolutionsbiologische Ansätze in verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen rezipiert worden sind, erstaunt es nicht, dass auch die Religion bei wissenschaftlicher Erforschung innerhalb der Evolution zu verorten gesucht wird.⁷⁶ Als ein Beispiel für eine weitere solche Perspektive sei der abschliessende Abschnitt aus dem Kapitel *Eine Naturgeschichte Gottes?* vom Soziobiologen Eckart Voland zitiert:

Schlussendlich fallen Religiosität und evolutionäre Tauglichkeit wohl doch irgendwie zusammen. Die noch offene Frage ist, welche der beiden Seiten diese Zwangsehe am besten verkraften wird, denn gedemütigt werden beide Seiten: die Glaubensvertreter nicht so sehr durch die wissenschaftliche Widerlegung vieler ihrer Grundannahmen als vielmehr durch die Einsicht, dass sie trotz aller angeblichen Weltentrücktheit der diesseitigen darwinischen Nutzenfunktion nicht entkommen. Der wissenschaftlich informierte Naturalist hingegen muss mit der ungeliebten Einsicht leben, dass auch der ansonsten kritisch-rationalste Kopf ein irrationales Glaubenssystem beheimaten kann. Gott mag tot sein oder auch nicht – die Vorstellung von Gott ist es jedenfalls nicht. Sie kann auch gar nicht sterben, weil sie als Teil der menschlichen Natur ein ewiges Leben lebt. Oder zumindest ein „vorläufig ewiges“ Leben, denn man weiss ja nicht, welche evolutionären Umkonstruktionen dem Menschen noch bevorstehen.⁷⁷

⁷³ Vgl. Bellah, „Stories as Arrows“, 107-122.

⁷⁴ Vgl. z.B. Christian C. Young und Mark A. Largent, *Evolution and Creationism. A Documentary and Reference Guide*, Westport 2007.

⁷⁵ C. Darwin, *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection. Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859.

⁷⁶ Man beachte, dass die *Evolution der Religion* bereits ein Thema war, bevor der Evolutionsgedanke darwinistisch gefasst worden ist (z.B. bei Auguste Comte, *Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind*, [Paris 1822] München 1973). Doch lässt es der Umfang der vorliegenden Arbeit nicht zu, auf dieses Thema separat einzugehen, was nicht heisst, dass die Nachwirkungen dieser früheren Diskussion auf die hier behandelte Frage am gegebenen Ort in Erscheinung treten werden.

⁷⁷ E. Voland, *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*, München 2007, 126.

Religion muss sich nach Voland also evolutionär als nützlich erweisen, da sie der natürlichen Selektion bisher offensichtlich erfolgreich getrotzt hat und zu einem Teil der Natur des Menschen geworden ist. Die Aufgabe der Erforschung der Religion liegt dementsprechend darin aufzuzeigen, welche Funktion, d.h. welchen Selektionsvorteil die Religion hat bzw. hatte. Eine solche Erforschung der Religion unterscheidet sich von anderen Erklärungsversuchen, die zum Schluss kommen, dass das religiöse Verhalten zu kostspielig für seinen möglichen Nutzen und folglich als unerwünschtes Nebenprodukt einer anderen Entwicklung zu betrachten sei.⁷⁸

Erwartet man nun aufgrund des Titels eine ähnliche Untersuchung bei Bellah, liest man m.E. an seiner Absicht vorbei.⁷⁹ Mit soziobiologischen Untersuchungen der Religion wie der von Voland teilt Bellah zwar die biologische Evolution als Rahmenvorgabe. Doch er kritisiert an einer Vielzahl der Erklärungsversuche aus der Soziobiologie und Evolutionspsychologie, dass sie nach seiner Meinung zu früh nach der Adaptivität⁸⁰ (oder dem Gegenteil, der Maladaptivität) des religiösen Verhaltens fragen, um seine Entstehung zu erklären, ohne sich erst darum bemüht zu haben zu verstehen, was Religion überhaupt sei und tue. Und genau dieses Verständnis will sich Bellah erst erarbeiten.⁸¹

1.2. Sondern ein Mythos

Die Evolution ist für Bellah also nicht primär eine wissenschaftliche Theorie mit spezifischem Methodenkanon. Vielmehr verwendet er sie als eine Geschichte (*story*) oder gar einen Mythos.⁸² Denn dieser von der modernen Naturwissenschaft erzählte Ursprungsmythos bietet nach ihm zwei Vorteile: Erstens sei die Evolution das einzige Metanarrativ, das weltweit – zumindest unter den gebildeten Schichten der Bevölkerung – anerkannt werde.⁸³ Doch nicht nur bzgl. der Anerkennung verbindet die Evolution die verschiedenen Kulturen miteinander, sondern zweitens sei sie auch „the only metanarrative that will allow me adequately to describe and compare all the other narratives and metanarratives that compose human history“⁸⁴. Sie kann Bellah zufolge also auch als alles umspannender Rahmen dienen, in dem die verschiedenen, kulturell geprägten Narrative ihren angemessenen Platz bekommen.

Mit diesem Wandel von der wissenschaftlichen Theorie zum Metanarrativ hat sich das Verhältnis zwischen Religion und Evolution erneut geändert und die Frage nach der Vereinbarkeit zweier Perspektiven ist wieder näher gerückt: Die Evolutionstheorie ist für Bellah nicht nur die theoretische

⁷⁸ Vgl. z.B. die Zielsetzung des von der *John Templeton Foundation* unterstützten Projekts *Evolution of Religion*, in der zu lesen ist: „To many scholars, religious beliefs and behaviors appear so bizarre and so costly that they fall outside rational explanation, leading instead to explanations based on psychosis, cognitive accidents, or cultural parasites. The aim of our project is to conduct a scientific examination of exactly the opposite hypothesis—that religious beliefs and behavior confer adaptive advantages to individual believers, and were therefore favored by natural selection over human evolutionary history. In other words, religion may have evolved“ (<http://evolution-of-religion.com/aims>; zitiert am 01.05.2013).

⁷⁹ Verschiedene Rezensenten von Bellahs Werk sind diesbezüglich anderer Meinung, da sie das Fehlen tiefer Auseinandersetzung mit Ergebnissen aus diesem Forschungsbereich vermissen (für einen ersten groben Überblick dazu vgl. Michael Stausberg, „Bellah’s Religion in Human Evolution. A Post-Review“, *Numen* 61 [2014]: 281-299).

⁸⁰ Voland (*Grundriss der Soziobiologie*, Berlin 2000, 17) bestimmt *Adaptivität* wie folgt:
„Verhalten ist angepasst (adaptiv), weil es sowohl

- Produkt der natürlichen Selektion ist als auch
- im Durchschnitt zur Fitnessmaximierung beiträgt.“

⁸¹ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, xxii, 99f, 629 Anm. 154.

⁸² Vgl. ebd. Damit trifft er sich mit E.O. Wilson, dem „Vater der Soziobiologie“, für den „the evolutionary epic is probably the best myth we will ever have“ (*On Human Nature*, Cambridge 1978, 201).

⁸³ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 600.

⁸⁴ Ebd. 45.

Voraussetzung zur Untersuchung der Religion, sondern überlappt sich selbst mit dem zu untersuchenden Gegenstand.

The story of cosmic and biological evolution, which I have tried to tell in very condensed form, is, to me and to many, powerful and convincing. This is a perfectly natural and legitimate response, but, and here the religious naturalists I have described above would agree, it is a case where the religious sphere and the scientific sphere come together, indeed overlap. Given the level of tension in current discussions of these issues, I do not expect agreement, or even, necessarily, understanding. I am simply trying to be clear about where I stand.⁸⁵

Hieraus folgt, dass auch Bellahs Einordnung der Religion in die menschliche Evolution selbst – zumindest teilweise – religiösen oder mythischen Charakter hat.⁸⁶ „I couldn't remain ‚disinterested,‘ disengaged, even with the scientific metanarrative, where disengagement is an absolute methodological requirement“⁸⁷. Diese Feststellung macht es nun umso wichtiger, zur oben erwähnten Frage nach Bellahs Religionsverständnis zurückzukehren.

2. Religion im Rahmen der Evolution

In seinem Vorwort zu *Religion in Human Evolution* kritisiert Bellah gängige soziobiologische Erklärungen und Beurteilungen der Religion. Er grenzt sich von ihren Verfahren ab, gleich mit der Frage nach der Adaptivität religiösen Verhaltens einzusetzen, da nach ihm „adaptations can be found for almost any phenomenon“⁸⁸. Im Gegensatz zu diesem Verfahren fragt Bellah zunächst danach, was Religion überhaupt sei und tue.⁸⁹ Dass er diese Frage stellen und dabei Religion im Singular erwähnen kann, setzt die Grundannahme voraus, dass *Religion* trotz der Vielfältigkeit der einzelnen Religionen tatsächlich als eine die partikularen Religionen umspannende Grösse definierbar ist.⁹⁰

1964 fasst Bellah *Religion* in seinem Aufsatz „Religious Evolution“ als „a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence“⁹¹ auf. Zur Untersuchung der Evolution der Religion geht Bellah in diesem Aufsatz von Webers dreistufigem Schema der soziokulturellen Evolution⁹² aus und baut dieses weiter aus. Sein Fokus liegt dabei auf dem Wandel der Symbolisierung der *ultimate reality* und auf den Konsequenzen daraus für die Gesellschaft.⁹³ Denn während die *ultimate conditions* Bellah zufolge gleich geblieben sind, habe sich das Symbolsystem im Laufe der Evolution verändert. Kultur und Gesellschaft sind also die zwei Grössen, deren gemeinsame Evolution untersucht wird.⁹⁴ Doch bereits 1966 kommt – angestossen durch Jerome Bruners Buch

⁸⁵ Ebd., 115f.

⁸⁶ Vgl. ebd., xiii: „What evolution as a whole means gets us into large issues, which almost inevitably become issues of ultimate meaning that overlap with religion.“

⁸⁷ Ebd., 46.

⁸⁸ Ebd., xxii.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Vgl. ebd., 113f: „While I believe definitions, though always problematic, are unavoidable in order to delineate, however roughly, a field of inquiry, this whole book is a collection of very diverse cases, and anyone who reads it to the end will have a lively sense of how extremely variable this thing called ‘religion’ is on the ground.“

⁹¹ Bellah, „Religious Evolution“, 21.

⁹² Vgl. Bellah, *Bellah Reader*, 20: „He [sc. Weber] began with societies organized in terms of kinship and neighborhood, then moved to large-scale agrarian societies organized politically by patrimonial, feudal, or bureaucratic mechanisms, and concluded with what he called ‘modern capitalism’, which is really his way of referring to modernity generally.“

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. Bellah, „Religious Evolution“, 21.

*Studies in Cognitive Growth*⁹⁵ – eine dritte Grösse hinzu: das menschliche Bewusstsein. Bellah erkennt in Bruners Entwicklungsstufen des menschlichen Denkens wesentliche Aspekte verschiedener Arten von religiöser Darstellung wieder, sodass die Entwicklung der menschlichen Kognition zur Evolution der Religion in ein Verhältnis gebracht werden kann. Diese dritte Grösse wird später in Anlehnung an Merlin Donalds Werk *Origins of the Modern Mind*⁹⁶ weiter ausgebaut. Gerade diese dritte Grösse ermöglicht Bellah den Brückenschlag von der Geschichte des Menschen zurück zur biologischen „Geschichte“, was wiederum Konsequenzen für das Religionsverständnis von Bellah hat, wie z.B. an seiner Auseinandersetzung mit Lindbeck sichtbar wird.

In *The Nature of Doctrine*⁹⁷ – 1984 erstmals erschienen – entwickelt George A. Lindbeck eine Religionstheorie, die er von zwei anderen grundlegenden Typen solcher Theorien unterscheidet:

- Der erste Typ entwickle sein Religionsverständnis durch Betonung der kognitiven Aspekte des religiösen Glaubens in Entsprechung zu Wissenschaft und Philosophie, wobei die kirchlichen Lehraussagen propositional zu verstehen seien und somit dem objektiven Wahrheitskriterium unterlägen.
- Im Gegensatz dazu gehe der zweite Typ von der subjektiven religiösen Erfahrung aus, was bedeutet, dass die kirchlichen Lehraussagen als „nichtmitteilungsbezogene und nichtdiskursive Symbole innerer Gefühle, Haltungen oder existentieller Orientierungen“⁹⁸ aufzufassen seien. Lindbeck nennt diesen Typ deshalb den „erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansatz“.
- Von diesen zwei Typen und deren Kombinationsmöglichkeiten unterscheidet er dann seinen eigenen dritten Typ, das sogenannte „kulturell-sprachliche Modell“. Dieses setzt genau umgekehrt zum vorangehenden nicht bei der persönlichen Erfahrung an, die sekundär dargestellt wird, sondern bei den kulturell-sprachlichen Formen einer Gemeinschaft. Denn diese – so Lindbeck – prägen als vorgegebene Formen „das Selbst und seine Welt [...]“, anstatt Ausdruck oder Thematisierung eines schon gegebenen Selbst oder einer vorkonzeptionellen Erfahrung zu sein⁹⁹. Die Erfahrung setzt hier also bereits ein Symbolsystem voraus, ohne das sie gar nicht gemacht werden könnte, weil es – „während es natürlich unreflektierte Erfahrungen gibt – keine uninterpretierten oder unschematisierten Erfahrungen“¹⁰⁰ gibt.¹⁰¹

Während Bellah mit Lindbeck die Ablehnung des ersten Typs teilt¹⁰², und Religion somit nicht primär von ihren propositional aufgefassten Lehraussagen her verstehen will, lehnt er seinerseits Lindbecks Trennung zwischen dem zweiten und dritten Typ ab.

Religious reality is a realm of experience, to be sure, but it is also a realm of representation. In fact, experience and representation belong inexorably together. [...] In short, we cannot disentangle raw experience from cultural form. Nevertheless we can see them as equally essential, like

⁹⁵ Jerome S. Bruner et al., Studien zur kognitiven Entwicklung. Eine kooperative Untersuchung am „Center for Cognitive Studies“ der Harvard-Universität, Stuttgart 1971.

⁹⁶ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge et al. 1991.

⁹⁷ Im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung G.A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Systematische Theologie 90), Gütersloh 1994.

⁹⁸ Vgl. ebd., 34.

⁹⁹ Ebd., 58.

¹⁰⁰ Ebd., 62.

¹⁰¹ Vgl. die Beschreibungen auch bei Bellah, *Religion in Human Evolution*, 11.

¹⁰² Vgl. z.B. bereits in Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“, 204.

the Aristotelian notions of matter and form, and do not have to choose one approach as primary.¹⁰³

Trotz dieser Kritik steht Bellah Lindbecks Ansatz näher, als es scheint. Dass Religion (als Symbolsystem) und Erfahrung nicht nur in einem einseitig kausalen Verhältnis stehen, sondern in einem reziproken bzw. dialektischen, das erwähnt auch Lindbeck.¹⁰⁴ Umgekehrt lehnt auch Bellah die Vorstellung einer Religion vor der Entwicklung der Sprache ab und kann folglich Religion nur innerhalb bestehender Kulturen verorten.¹⁰⁵

Der Unterschied liegt nun darin, dass Lindbeck – ausgehend von diesen miteinander geteilten Annahmen – das Symbolsystem als Ausgangspunkt nimmt, hinter den nicht zurückgefragt wird, und entsprechend Religion nicht als etwas Universales, sondern als „Klassifizierungsbegriff für eine bunt-scheckige Reihe kulturell-sprachlicher Systeme“¹⁰⁶ auffasst. Entsprechend seiner Alternative zu Habermas, der mit der kulturell konstituierten Lebenswelt einsetzt, versucht Bellah auch hier hinter die Ebene des Symbolsystems zu den „common human experiential potentialities that have recognizable similarities“¹⁰⁷ zu gelangen und die Religion von dem her zu verstehen, was Lindbeck als „Teil ihres Rohmaterials“, lediglich „verwandtschaftliche Ähnlichkeiten“, die „ganz naturalistisch verstanden werden“ können, bezeichnet und für nicht berücksichtigungswert erachtet.¹⁰⁸ Und genau darin unterstützt ihn sein Einbezug der Evolution des menschlichen Bewusstseins.

Sollen die verschiedenen Religionen jeweils von innen her in ihrer Partikularität verstanden werden, ist es für Bellah also nicht möglich, von einer universal-menschlichen Erfahrung als einem dem Ausgangspunkt auszugehen, der in den verschiedenen Religionen nur auf verschiedene Art und Weise ausgedrückt würde. Trotzdem geht Bellah deshalb nicht von der absoluten Partikularität der Religionen aus, die letztlich jede Identifikation einer Erscheinung mit dem Begriff *Religion* infrage stellen müsste. Stattdessen verankert er sein Religionsverständnis in allgemein menschlichen kognitiven Fähigkeiten, welche die Entstehung von Kulturen und entsprechend von Religionen mit ihren je eigenen Erfahrungen ermöglicht haben.¹⁰⁹ Weil sich diese allgemein menschlichen Fähigkeiten im Laufe der Evolution entwickelt haben müssen und stets nur eine eingeschränkte Vielfalt von Anwendungsmöglichkeiten erlauben, kann Bellah zudem davon ausgehen, dass die verschiedenen Religionen einer beschränkten Anzahl von Typen zugeordnet und diese wiederum in eine chronologische Ordnung gebracht werden können.¹¹⁰

Weil also Erfahrung und Darstellung für Bellah zu unterscheiden, aber immer miteinander verbunden zu denken sind, soll im Folgenden in dieser Doppelspurigkeit sowohl geklärt werden, unter welchen evolutionären Voraussetzungen für ihn die Entstehung von so etwas wie religiösen Erfahrungen möglich geworden ist, als auch die Voraussetzungen zur Darstellung religiöser Erfahrungen zu erläutern.

¹⁰³ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 11f.

¹⁰⁴ Vgl. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 57.

¹⁰⁵ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, xiv. Auf den Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur wird später noch ausführlicher eingegangen.

¹⁰⁶ Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 69.

¹⁰⁷ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 12.

¹⁰⁸ Vgl. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 69.

¹⁰⁹ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, xiv.44.

¹¹⁰ Vgl. ebd., xviii.

3. Fähigkeit zur religiösen Erfahrung im Rahmen der Evolution

Um Bellahs Verankerung der Fähigkeit zur religiösen Erfahrung in der Evolution aufzuzeigen, soll nun dargestellt werden, wie er ausgehend von Durkheims Religionsbegriff diesen mithilfe von Schütz' Konzept der *multiple realities* auf den umfassenderen Begriff *Ritual* zurückführt und von dort auf die nach Bellah für die Religion grundlegende Fähigkeit gelangt, welche er in seinem Vorwort bildlich als „capacity to go offline“¹¹¹ bezeichnet, deren Evolution Bellah bis in die Entstehungszeit der Säugetiere zurückführt.

3.1. Von der Religion zum Ritual: die Fähigkeit des Menschen offline zu gehen

3.1.1. Durkheims Religionsbegriff

Im 1912 erschienenen Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*¹¹² entwickelt Emile Durkheim gleich im ersten Kapitel¹¹³ seine bekannte Definition von Religion:

Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. ausgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.¹¹⁴

Auch wenn diese Definition bereits viele wichtige Begriffe beinhaltet, die im Verlauf der vorliegenden Untersuchung in verschiedenen Zusammenhängen wieder auftauchen werden, soll hier die Aufmerksamkeit auf nur ein wesentliches Element dieser Definition gerichtet werden: die *Heiligkeit* der „Dinge, Überzeugungen und Praktiken“ eines solidarischen Systems.

Der Begriff *Heilig*, der in der Definition nur sehr knapp umschrieben wird durch die Worte *ausgesondert* und *verboten*, bezeichnet nach Durkheims vorangegangener Diskussion eine Gattung (oder Klasse) der realen oder idealen Dinge, die derjenigen Gattung entgegensteht, die *profan* genannt wird.¹¹⁵ Mit dieser Unterscheidung von *heilig* und *profan* als zentralem Element seiner Religionsdefinition grenzt sich Durkheim von Religionsbegriffen ab, die das *Übernatürliche* oder die *Idee der Gottheit* als Wesensmerkmal der Religion ins Zentrum stellen. Deshalb dürfen *heilige Wesen* nicht einfach mit übernatürlichen Wesen und Göttern gleichgesetzt werden. Das wäre nur eine Veränderung der Begrifflichkeit. Dagegen ist das Spezielle an Durkheims Definition, dass „jedes Ding [...] ein heiliges Wesen sein“¹¹⁶ kann.

Nun stellt sich natürlich sofort die Frage, wie ein Ding dazu gelangt, unter die Kategorie des Heiligen zu fallen. Nach Durkheim ist die *Andersartigkeit* das entscheidende Charakteristikum der heiligen Dinge.¹¹⁷ Diese müsse absolut gedacht werden, dürfe also keine vermittelnde Ebene kennen, wie z.B. der Gegensatz von Gut und Böse durch die Moral vermittelt wird. Das Heilige und Profane sind „wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt“¹¹⁸. Diese absolute Trennung liegt nach Durkheim nicht in den Dingen, sondern wird „im Bewusstsein“¹¹⁹ gezogen. Doch dadurch,

¹¹¹ Ebd., xxii.

¹¹² Emile Durkheim, *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, Frankfurt 1981.

¹¹³ Definition des religiösen Phänomens und der Religion (vgl. ebd., 45-75).

¹¹⁴ Ebd., 75.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 62.

¹¹⁶ Ebd., 62.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 64.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd., 66.

dass das Heilige durch Verbote vor dem Kontakt mit dem Profanen geschützt und ausgesondert werde, bekommt es ein nach aussen hin sichtbares Zeichen.¹²⁰

Ein so gefasster Religionsbegriff birgt Schwierigkeiten für Bellahs Vorgehen zur Erforschung der Religion. Z.B. kritisiert Lindbeck im bereits erwähnten Werk, dass das Gefühl für das Heilige „keine allen [sc. Religionen] gemeinsame Qualität [...], sondern eine Reihe von verwandtschaftlichen Ähnlichkeiten“¹²¹ darstelle, wenn es überhaupt eine Rolle spiele. Gerade im Hinblick auf Menschen in modernen Gesellschaften wird dieser Punkt sehr wichtig: Denn nach Bellah stellt sich die Frage, ob das vom normalen Leben (*ordinary reality*¹²²) radikal unterschiedene Heilige (*non-ordinary reality*) für das Bewusstsein moderner Menschen nicht verschlossen sei, woraus folgen würde, dass Religion zu einem Gegenstand allein der Vergangenheit würde. Um diesem Problem zu entgehen, weitet Bellah die von Durkheim übernommene Definition von *Religion* aus, indem er auf Schütz' Analyse der *multiple realities* zurückgreift.¹²³

3.1.2. Schütz' *multiple realities*

Der Soziologe Alfred Schütz untersucht in seinem Artikel „On multiple realities“¹²⁴ das Verhältnis zwischen der „reality of the world of daily life and that of theoretical, scientific contemplation“¹²⁵. Im Rückgriff auf den Psychologen und Philosophen William James geht Schütz von mehreren Wirklichkeiten mit je eigener Daseinsweise (*style of existence*¹²⁶) aus, die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen können.

a) Was macht eine Wirklichkeit aus?

Der Ursprung jeder Wirklichkeit liege nach James in der Subjektivität. Denn was unser Interesse wecke, das seien wir gewillt als real anzuerkennen. James zitierend schreibt Schütz:

[A]ll propositions, whether attributive or existential, are believed through the very fact of being conceived, unless they clash with other propositions believed at the same time, by affirming that their terms are the same with the terms of these other propositions.¹²⁷

Alle Propositionen werden dementsprechend – einfach dadurch, dass sie gedacht werden – so lange als der Wirklichkeit entsprechend geglaubt, bis ihnen widersprochen wird. Wirklichkeitszuschreibung ist folglich nicht Anerkennung der ontologischen Struktur eines Objekts, sondern Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses zwischen uns selbst und diesem Ding. Sie gibt nicht einfach schlichte Sinneswahrnehmungen wieder, sondern drückt ganz im Sinne der pragmatischen Maxime¹²⁸ die praktische Bedeutung einer Erfahrung für uns aus.¹²⁹

Da es aber verschiedene mögliche Verhältnisse zu einem Ding bzw. Bedeutungsmöglichkeiten einer Erfahrung gibt, lässt sich folgern, dass auch „several, probably an infinite number of various

¹²⁰ Vgl. ebd.

¹²¹ Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 69.

¹²² Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 1.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Alfred Schütz, „On multiple realities“, *Philosophy and Phenomenological Research* V/4 (1945): 533-576.

¹²⁵ Ebd., 533.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd., 551.

¹²⁸ Charles Sanders Peirce definiert diese z.B. folgendermassen: „Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception of the object“ (Idem, „How to Make Our Ideas Clear“ [1878], CP 5.402).

¹²⁹ Vgl. Schütz, „On multiple realities“, 533, 551.

orders of realities“¹³⁰ möglich sind. Diese bezeichnet Schütz als *finite provinces of meaning*¹³¹. Eine solche definiert er wie folgt:

Hence we call a certain set of our experiences a finite province of meaning if all of them show a specific cognitive style and are – *with respect to this style* – not only consistent in themselves but also compatible with one another.¹³²

In einer *province of meaning* sind also alle Erfahrungen vereint, die auf einem gemeinsamen *cognitive style* beruhen und im Hinblick darauf miteinander kompatibel sind. Der jeweilige *cognitive style* ist nach Schütz durch folgende Merkmale charakterisierbar¹³³:

- Spezifischer Grad der Bewusstseinsspannung
- Spezifische Art der vorherrschenden *Epoché*
- Vorherrschende Form der Spontaneität
- Spezifische Form der Selbsterfahrung
- Spezifische Form der Sozialität
- Spezifische Art der Zeitperspektive

Solange nun unsere Erfahrungen auf einem gemeinsamen *cognitive style* beruhen und folglich diesbezüglich kompatibel sind, schreiben wir nach Schütz der entsprechenden *province of meaning* Wirklichkeit zu.¹³⁴

b) In welchem Verhältnis stehen die verschiedenen Wirklichkeiten zueinander?

Da nun aber nicht jede Tätigkeit in demselben Grad der Bewusstseinsspannung vollzogen wird (z.B. unterscheiden sich die Bewusstseinsspannungen von Tagträumen und Bogenschiessen) und entsprechend auch in den weiteren Merkmalen des *cognitive style* variieren kann, gibt es – wie bereits erwähnt – mehrere *provinces of meaning*. Nach Schütz wechseln wir mehrmals täglich von der einen zur andern.¹³⁵ Den Übergang, der gleichzeitig zur Verschiebung der Realitätszuschreibung führt, bezeichnet er als *shock*¹³⁶, „a radical modification in the tension of our consciousness, founded in a different *attention à la vie*“¹³⁷. Als Beispiele dafür werden u.a. das Einschlafen, das Heben des Theatervorhangs und religiöse Erfahrungen genannt.

Die radikale Veränderung des *cognitive style* durch den *shock* führt Schütz gemäss dazu, dass die Erfahrungen aus den verschiedenen *provinces* in einem unvermittelbaren Verhältnis zueinander stehen. Aus diesem Grund wurden die Provinzen in der Definition weiter oben als *finite* bezeichnet.¹³⁸

c) Wie können die verschiedenen Wirklichkeiten systematisiert werden?

Unter den unzähligen möglichen Wirklichkeiten geht Schütz vom Primat der Wirklichkeit der alltäglichen Lebenswelt aus. Er bezeichnet sie gar als Archetyp der Wirklichkeitserfahrung. Alle anderen

¹³⁰ Ebd., 533 nach William James, *Principles of Psychology*, Bd. 2, Cambridge 1981, 290.

¹³¹ Schütz, „On multiple realities“, 533.

¹³² Ebd., 533f.

¹³³ Vgl. ebd., 552.

¹³⁴ Vgl. ebd., 552f.

¹³⁵ Vgl. ebd., 552.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd., 554.

¹³⁸ Vgl. ebd., 553.

provinces of meaning fasst er als Modifikationen dieser obersten Wirklichkeit (*paramount reality*¹³⁹) auf, als ihre zunehmende Infragestellung. Denn durch ihren Kontrast decken sie zwar die *Epoché* der alltäglichen Lebenswelt auf, das Nicht-Hinterfragen gewisser Grundannahmen, bleiben dabei aber stets auf sie bezogen.¹⁴⁰

3.1.3. Kombination von Durkheim und Schütz: Religiöse Wirklichkeit vs. Lebenswelt

Vergleicht man Durkheims Religionsbegriff mit Schütz' Auffassung der verschiedenen Wirklichkeiten, lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten feststellen:

- Beide gehen von konstruierten Wirklichkeiten aus¹⁴¹: Dasselbe Ding kann je nach der gerade vorherrschenden (stets auch sozial geprägten¹⁴²) *province of meaning* anders erfahren werden und somit eine andere Art von Wirklichkeit zugeschrieben bekommen (Schütz) wie ebenso jedes Ding je nach vorherrschender religiöser Überzeugung, die Teil eines solidarischen Systems ist¹⁴³, zum Bereich des Heiligen oder Profanen gezählt werden kann (Durkheim). Beide Male hängt die Andersartigkeit der Erfahrung nicht primär vom Ding selbst ab, sondern sie besteht in der Subjektivität Menschen.
- Ebenso sind sich beide darin einig, dass die verschiedenen Wirklichkeiten für die jeweils betroffene Person absolut voneinander getrennt sind.

Bellah macht sich diese Parallelen zunutze, indem er das Profane von Durkheim mit der alltäglichen Lebenswelt von Schütz identifiziert und das von Durkheim übernommene Heilige durch die Verbindung mit Schütz' *multiple realities*, die eine Alternative zur alltäglichen Lebenswelt darstellen, ausweitet.¹⁴⁴ Durch die so gewonnene Verallgemeinerung des Religionsbegriffs durch die Erweiterung dessen, was als *heilig* bezeichnet wird, entgeht Bellah also der oben genannten Kritik an Durkheims Religionsdefinition. Doch viel entscheidender ist die Verschiebung, die sich gegenüber Habermas' Gesellschaftsverständnis – wie es oben beschrieben worden ist – ergibt. Religion ist nun nicht mehr ein Element des zu rationalisierenden Aspekts der Lebenswelt, sondern sie steht jetzt auf derselben Seite wie die Wissenschaft, die beide als alternative Wirklichkeiten der Lebenswelt und ihren unhinterfragten Überzeugungen gegenüberstehen.

Ist die Religion von der Lebenswelt einmal unterschieden, dann kann Bellah scheinbar mit Habermas (tatsächlich aber gegen ihn) den Prozess der Infragestellung des unhinterfragt Übernommenen der Lebenswelt unterstützen, ohne dass dieser Prozess einseitig als Rationalisierung verstanden werden müsste. Denn der Umstand, dass es eine weitverbreitete religiöse Ansicht sei, dass die alltägliche Lebenswelt eine Illusion ist¹⁴⁵, macht die Religion neben der wissenschaftlich disziplinierten

¹³⁹ Ebd., 549.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 554.

¹⁴¹ Vgl. auch Robert N. Bellah, „Between Religion and Social Science“, in: idem, *Beyond Belief*, 237-259, 242.

¹⁴² Vgl. Schütz, „On multiple realities“, 542-545.

¹⁴³ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, 75.

¹⁴⁴ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 1. Vgl. zudem ebd., 96f, wo Bellah auf die so erreichte Unschärfe im Verhältnis der verschiedenen alternativen Lebenswelten zueinander – bzw. deren „relative status of truths about the general order of existence that each of these fields has claimed to have discovered“ (96) – hinweist mit der Erklärung, dass im Laufe der Geschichte die Grenzen zwischen diesen verschiedenen Welten nicht immer gleich geblieben sind. Ähnlich in Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“, 206.

¹⁴⁵ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 11. Diese Aussage zeigt einmal mehr die kritische Haltung Bellahs gegenüber dem protestantischen Beitrag zur Entstehung der Moderne. Denn Charles Taylor führt in seinem Klassiker *Quellen des Selbst* die Bejahung oder gar Hochschätzung des alltäglichen Lebens in der Neuzeit auf den Impuls der Reformation zurück (vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen*

Vernunft Bellah zufolge zu einer kritischen Instanz gegenüber der Lebenswelt. Diese mit Habermas geteilte Kritik an der Lebenswelt (die allerdings in Anlehnung an Schütz aufgefasst wird) bringt Bellah nun auch in Distanz zu Schütz. Stellt für diesen die Lebenswelt nämlich die oberste Wirklichkeit dar, so sieht jener genau diese Hierarchie durch die religiöse Kritik an der Lebenswelt infrage gestellt.

3.1.4. Ritualisierung statt Rationalisierung

a) Kritik am Primat der alltäglichen Lebenswelt

Wenn der alltäglichen Lebenswelt nicht der Rang der obersten Wirklichkeit zukommen soll, wie muss dann das Verhältnis der verschiedenen Wirklichkeiten gedacht werden? Um dies zu erläutern, versucht Bellah, die verschiedenen Wirklichkeiten als sich gegenseitig überlappend und gleichzeitig zu denken, indem er darauf hinweist, dass dasselbe Objekt innerhalb der alltäglichen Lebenswelt mehr als nur eine Bedeutung haben kann – und zwar auch Bedeutungen aus anderen Wirklichkeiten.¹⁴⁶

Im ersten Moment scheint nicht klar, weshalb dieser Befund mit einer Überlappung verschiedener Wirklichkeiten zu erklären ist. Dass ein Gegenstand eine Bedeutung erhält, die die alltägliche Lebenswelt transzendiert, liesse sich mit Schütz ohne Mühe durch einen *shock* erklären und den damit verbundenen Sprung in eine andere Wirklichkeit.

Doch für Bellah ist es wichtig zu zeigen, dass auch innerhalb und zwar zuinnerst, im Kern der Welt des alltäglichen Lebens, eine Tendenz von der instrumentellen zur intrinsischen Bedeutsamkeit vorhanden ist. Nach Schütz basiert das Relevanzsystem dieser Welt auf der *fundamental anxiety*¹⁴⁷, dem Wissen um den eigenen Tod. Dieses Wissen bestimme alles Handeln der Menschen in der Welt des alltäglichen Lebens, so auch dessen wichtigste Form, die Arbeit.¹⁴⁸ Diese definiert Schütz wie folgt:

Working, thus, is action in the outer world, based upon a project and characterized by the intention to bring about the projected state of affairs by bodily movements¹⁴⁹,

was besagt, dass die Arbeit ein Mittel zur Herbeiführung eines bestimmten Zwecks ist, der wiederum durch die *fundamental anxiety* bestimmt ist. Dagegen vertritt Bellah die Meinung:

Yet, I believe, there is a pull, even in the very center of the world of working, toward the understanding of work as practice, as intrinsically meaningful and valuable, rather than as means to an end.¹⁵⁰

Wenn somit innerhalb der Welt des alltäglichen Lebens selbst eine Tendenz vorhanden ist, die im Kern dieser Welt das vorherrschende Relevanzsystem ausser Kraft setzt, wenn sich diese Welt also in ihrem Zentrum mit einer anderen Welt überlappen kann, dann wird der Primat dieser Welt nach Bellah infrage gestellt, weil nicht mehr ersichtlich ist, welche der beiden die Abgeleitete und welche die Ursprüngliche ist.

Identität, Frankfurt a.M. 1994, 381). Wenn die Aussage, dass das alltägliche Leben eine Illusion sei, eine allgemein religiöse Ansicht darstellen soll, dann wird durch diesen Anspruch implizit der reformatorische Impuls kritisiert.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 8.

¹⁴⁷ Vgl. Schütz, „On multiple realities“, 550.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 537.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 10.

b) Alternative: das Ritual

Praxis, verstanden als Handlung mit intrinsischer Bedeutsamkeit, kann nach Bellah also an die Stelle der Arbeit treten, die als Mittel zum Zweck aufgefasst wird.¹⁵¹ Wenn – wie Schütz erläutert – die Grundlage der menschlichen Prioritätensetzung, nach der sich die Arbeit richtet, in der *fundamental anxiety* liegt, dann zeichnet sich die gesuchte Praxis dadurch aus, dass diese Sorge nicht besteht, sondern die Handlung in einer Haltung vollzogen wird, die nicht auf das Resultat der Handlung ausgerichtet ist, sondern wahrnimmt und wahr sein lässt, was sich momentan vollzieht.¹⁵² Dies geschieht nach Bellah tatsächlich beim Ritual. Deshalb kann er das Ritual als verheissungsvollen Konkurrenten zur Welt des alltäglichen Lebens im Wettstreit um den Primat der Wirklichkeit anerkennen.¹⁵³

3.1.5. Resultat

Mit der Kombination von Durkheims Religionsbegriff und Schütz' *multiple realities* und der eigenen Weiterentwicklung dieses Produkts ist Bellah zum Vergleich von Arbeit und Ritual gelangt, wobei seiner Ansicht nach das Ritual die Aussicht hat, den Anspruch auf den Primat der Wirklichkeit siegreich zu behaupten.

So gelangt Bellah mit dem Ritual zu einer Praxis, die zwar breiter zu fassen sei als nur religiös – da „regularly recurring activities, such as meals, sports, concerts, can take on the quality of ritual“¹⁵⁴ –, dennoch üblicherweise den Religionen zugeordnet werde und im Einklang mit der weit verbreiteten religiösen Anschauung stehe, „that the world of daily life is a world of illusion“¹⁵⁵. Religion ist für ihn also kein Bestandteil der Lebenswelt, der durch Rationalisierung beseitigt werden müsste, sondern eine Wirklichkeit, die zur von ihm gewünschten Ritualisierung der Lebenswelt beitragen kann.

Durch die Metapher der Überlappung der beiden Wirklichkeiten in der Arbeit, die zum Ritual wird, ist Bellah nun auch auf das charakteristische Merkmal des *cognitive style* der religiösen Wirklichkeit gestossen: Die Arbeit kann dann zum Ritual werden, wenn „mindfulness does not mean concern for outcome but openness to the reality of what is actually happening“¹⁵⁶.

Religion kann nach Bellah also als Resultat der Fähigkeit, die den Alltag bestimmende fundamentale Unruhe beiseitezulegen, oder – wie er es im Vorwort erklärt – als Resultat der *capacity to go offline*¹⁵⁷ gefasst werden, die sich im Ritual ausdrückt. Diese Fähigkeit gilt es im Folgenden noch genauer zu fassen und innerhalb des gesteckten Metanarrativs der Evolution zu fragen, wie es überhaupt zu einer solchen Fähigkeit kommen konnte.

¹⁵¹ Zur Definition von Praxis zitiert Bellah (ebd., 627 Anm. 133) A. MacIntyre, *After Virtue*, South Bend, Ind. 1981, 175: „By a ‚practice‘ I am going to mean any coherent and complex form of established cooperative human activity through which goods internal to that activity are realised in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.“

¹⁵² Vgl. auch Robert N. Bellah, „Durkheim and Ritual“, in: Jeffrey C. Alexander und Philip Smith (Hgg.), *Cambridge Companion to Durkheim*, New York 2005, 183-210; wiederabgedruckt in Bellah, *Bellah Reader*, 150-180, 164: „Only ritual pulls us out of our egoistic pursuit of our own interests and creates the possibility of a social world.“

¹⁵³ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 9-11.

¹⁵⁴ Ebd., 9. Vgl. auch ebd., 92, wo Bellah die Religion als Auswuchs „out of the implications of ritual in a variety of ways that never leave ritual entirely behind“ bestimmt.

¹⁵⁵ Ebd., 11.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd., xxii.

3.2. Vom Ritual zum Spiel: die elterliche Fürsorge

Als Wesensmerkmal der Religion hat Bellah die Unterscheidung von heilig und profan bestimmt und diese wiederum als Resultat der menschlichen Fähigkeit offline zu gehen, die sich z.B. im Ritual äussert. Denn im Ritual wird die Arbeit zur Praxis, die Mittel-Zweck-Relation der Welt des alltäglichen Lebens ausser Kraft gesetzt, sodass eine andere Art der Wirklichkeit erlebbar wird, in der das Gut einer vollzogenen Handlung in ihr selbst liegt. Diese Wirklichkeit – so wurde gesagt – scheint für Bellah noch grundlegender zu sein als diejenige des alltäglichen Lebens.

Nun soll geklärt werden, worauf gemäss Bellah die Fähigkeit des Menschen offline zu gehen basiert. Gerade wenn man die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie als „primary metanarrative“¹⁵⁸ für die eigene Darstellung verwendet, stellt sich diese Frage mit grosser Dringlichkeit: Wie kann sich im Laufe der Evolution eine Fähigkeit herausgebildet und fest etabliert haben, die sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch durch sie (zumindest zeitweise) den *cognitive style* der Welt des alltäglichen Lebens verlassen kann? Ein erbliches Merkmal setzt sich bekanntlich in der Evolution durch, wenn es die Überlebens- oder die Reproduktionschancen des damit ausgestatteten Lebewesens erhöht und dies – könnte man vermuten – leistet der *cognitive style* der Welt des alltäglichen Lebens viel eher als der des Rituals oder gar der Religion. Denn, wie erwähnt, bestimmt nach Schütz die *fundamental anxiety*, d.h. die Todesgewisseheit, das Relevanzsystem der Alltagswelt, woraus folgt, dass die Steigerung der Überlebens- oder die Reproduktionschancen grundlegende Motivationen in dieser Welt sind.

As we stated before, this world is to our natural attitude in the first place not an object of our thought but a field of domination. We have an eminently practical interest in it, caused by the necessity of complying with the basic requirements of our life.¹⁵⁹

Wenn also die Welt des alltäglichen Lebens direkt auf das Überleben ausgerichtet ist, wie kann sich dann im Laufe der Evolution eine Fähigkeit herausgebildet und fest etabliert haben, die darin besteht, genau diese Orientierung ausser Kraft zu setzen? Um dies zu beantworten, bestimmt Bellah unter Berufung auf den Soziologen Huizinga das Ritual als soziales Spiel, das in einer Kontinuität mit dem Spiel im Reich der Tiere steht.

I want to focus on play because I think it is the first example in evolutionary history of one of Schutz's multiple realities other than the world of daily life.¹⁶⁰

Unter dieser Voraussetzung kann Bellah das evolutionstheoretische Modell der Entstehung des Spiels unter den Tieren von Gordon M. Burghardt zu Hilfe nehmen und so zum Schluss kommen, dass die elterliche Fürsorge, die sich vor allem bei den Säugetieren und den Vögeln finden lässt, der wesentliche Faktor zur Ermöglichung der Evolution des Spiels und somit letztlich der Fähigkeit offline zu gehen ist. Diese Argumentation soll im Folgenden anhand der Texte, auf die sich Bellah bezieht, dargestellt werden.

3.2.1. Huizingas Spiel als Ursprung der Kultur

In seinem Buch *Homo Ludens*¹⁶¹, das 1938 erstmals erschienen ist, entwickelt Johan Huizinga eine Theorie zur Entstehung der Kultur aus dem Spiel. Interessant ist dieser Ansatz für Bellah, weil Huizinga das Ritual als soziales Spiel auffasst und das Spiel – wie Bellah das Ritual – als Gegensatz zur

¹⁵⁸ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 45.

¹⁵⁹ Schütz, „On multiple realities“, 549.

¹⁶⁰ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 76.

¹⁶¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 2009.

Arbeit bestimmt.¹⁶² Dies erlaubt es Bellah, die Entwicklungslinie der Religion nicht nur bis zum Ritual, sondern bis zum Spiel zu ziehen.

The intensity of feelings aroused by such a ritual led Durkheim to speak of a sense of the sacred. [...] Huizinga, in discussing the primordial significance of ritual, insists that we not forget that it was at first, and to some extent always, play.¹⁶³

a) Charakterisierung des Spiels

Nach Huizinga lässt sich das Spiel durch folgende Merkmale beschreiben:

- *Freiheit*: Spiel ist nach Huizinga eine nicht-notwendige Beschäftigung. Die Motivation zum Spiel entspringt dem Vergnügen an ihm.¹⁶⁴ Das heisst allerdings nicht – darauf weist Huizinga mehrmals hin –, dass das Spiel allen Ernstes entbehre, sondern im Gegenteil die fehlende Notwendigkeit des Spiels sich in umso grösserem Ernst zeige.¹⁶⁵
- *Unterscheidung vom gewöhnlichen Leben*: Dadurch, dass das Spiel keine Notwendigkeiten befriedigt, hebt es sich vom gewöhnlichen Leben ab. Es unterbricht dieses durch seine Andersheit, wird zur Ergänzung und bekommt gerade dadurch seine Funktion. Doch diese Funktion darf nach Huizinga nun nicht so aufgefasst werden, dass sie die Uninteressiertheit und die Freiheit des Spiels aufheben würde, da es nicht auf Befriedigung von Lebensnotwendigkeiten oder materiellen Bedürfnissen ausgerichtet ist, sondern „in einer Sphäre [...] über der des rein biologischen Prozesses des Sichnährens, Sichpaarens und Sichschützens liegt“¹⁶⁶. Nach ihm gehört das Spiel „der Sphäre des Festes und des Kults – der heiligen Sphäre – an“¹⁶⁷. Das Heilige ist hier wie bei Durkheims Religionsbegriff als etwas vom Profanen Abgegrenztes zu verstehen, für das eben diese Abgrenzung das Entscheidende ist.¹⁶⁸
- *Zeitliche Abgeschlossenheit*: Das Spiel „spielt sich ab“¹⁶⁹. Es hat einen Anfangs- und einen Schlusspunkt. Als abgeschlossene Grösse hat ein Spiel – sobald es beendet ist – eine eigene Form, es kann als eigenes Stück erinnert werden. Daraus folgt die Möglichkeit, ein Spiel zu wiederholen.
- *Räumliche Begrenzung*: Neben der zeitlichen ist auch die räumliche Begrenzung des Spiels – der Spielplatz oder das Spielfeld – charakteristisch.¹⁷⁰
- *Eigene bindende Ordnung*: Innerhalb dieser abgesonderten Raum-Zeit herrscht eine eigene Ordnung, die sich von der des gewöhnlichen Lebens unterscheidet. Diese Ordnung ist nach Huizinga als unbedingte aufzufassen. Deshalb hat das Spiel bindende Wirkung. In seinen Worten „bezaubert“¹⁷¹ es die Spielenden. Wer sich nicht nach dieser Ordnung richtet, zerstört das Spiel und versetzt die Teilnehmer wieder zurück in die Alltagswelt, von der sich das Spiel abgehoben hat.¹⁷² Zudem macht Huizinga darauf aufmerksam, dass die Spielgemeinschaft dazu

¹⁶² Vgl. ebd., 55.

¹⁶³ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 94.

¹⁶⁴ Vgl. Huizinga, *Homo Ludens*, 16.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 17.

¹⁶⁶ Ebd., 17.

¹⁶⁷ Ebd., 18.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 21f.

¹⁶⁹ Ebd., 18.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 18.

¹⁷¹ Ebd., 19.

¹⁷² Vgl. ebd., 20.

neigt, „eine dauernde zu werden, auch nachdem das Spiel abgelaufen ist“¹⁷³, weil sein „Zauber“ über die Grenzen des Spiels hinaus eine bindende Kraft ausübt.

- *Spannung*: Im Spiel geht es darum, ob etwas glückt. Der Spieler wird auf die Probe gestellt. Die daraus resultierende Spannung ist für Huizinga ein sehr wichtiges Merkmal.¹⁷⁴

b) Spiel und Heiliges

Diese Merkmale des Spiels bringt nicht erst Bellah, sondern bereits Huizinga selbst in Verbindung mit der rituellen Handlung, sodass die letztere kaum vom ersteren getrennt werden kann. Wie das Spiel so versetzt auch die heilige Handlung den Teilnehmenden in eine andere Welt.¹⁷⁵ Die räumliche und zeitliche Abgrenzung vom Alltäglichen und die eigenen unbedingten Regeln sind weitere Strukturparallelen, die nach Huizinga darauf hinweisen, dass Spiel und rituelle Handlung wesentlich und ursprünglich identisch sind.¹⁷⁶

Entscheidend für Bellah ist nun, dass Huizinga das Spiel *vor* der rituellen Handlung ansetzt. Letztere ist nach ihm also aus dem Spiel hervorgegangen. Für Huizinga ist vor der Kultur das Spiel gewesen. Erst nach und nach habe dieses eine dichterische Form und die Bedeutung einer heiligen Handlung angenommen. „Der Kult pfropft sich auf das Spiel auf, das Spielen an sich aber war das Primäre.“¹⁷⁷ Dieses Spiel ist nach Huizinga „seinem Wesen nach nichts anderes als eine höhere Form des im Grunde ganz gleichwertigen Kinderspiels oder gar des Tierspiels“¹⁷⁸.

Wenn die rituelle Handlung sich aus dem Spiel heraus entwickelt hat und dieses Spiel dasselbe ist wie das Spielen der Tiere, dann kann der Faden weitergesponnen und die Evolution des Spiels im Tierreich untersucht werden. Hierbei ist die Frage zu beantworten, wie es dazu gekommen ist, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, offline zu gehen.

3.2.2. Burghardts *Genesis des Spiels der Tiere*

Ein wesentlicher Punkt in Huizingas Theorie zur Entstehung der Kultur aus dem Spiel – so wurde erwähnt – ist die Kontinuität vom Tierspiel bis hin in die höchsten Formen des sozialen Spiels in der menschlichen Kultur. Von dieser Kontinuität geht auch Gordon M. Burghardt in seinem Buch *The Genesis of Animal Play*¹⁷⁹ aus – selbst wenn er sie ein wenig zurückhaltender formuliert als Huizinga.¹⁸⁰ Auf dieser Grundlage fragt er nach dem Ursprung und der Natur des Spiels bei den Tieren. Interessant ist sein Ansatz für Bellah, weil Burghardt die Möglichkeit in Betracht zieht und letztlich ein theoretisches Fundament dafür liefert, „that the importance and/or origins of play may not lie in the future-oriented practice and ‘preparation for life’ claims frequently made for it“¹⁸¹. Burghardts Verständnis von *Spiel* zeichnet sich also dadurch aus, dass dem Spiel trotz evolutionstheoretischem Erklärungsansatz ein nicht-überlebensnotwendiges Element zukommt und sich so (in entwickelter Form auf der Ebene des Menschen) in Bellahs Gegenüberstellung von Alltagswelt und religiöser Welt auf der Seite der Religion einordnen lässt. Dies soll hier kurz dargestellt werden.

¹⁷³ Ebd., 21.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 19.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 28.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 29.

¹⁷⁷ Ebd., 27.

¹⁷⁸ Ebd., 26.

¹⁷⁹ G.M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play. Testing the Limits*, Cambridge 2005.

¹⁸⁰ Ebd., xii: „Human play is continuous with nonhuman animal play in many respects.“ Vgl. auch seine explizite Bezugnahme auf Huizinga zu genau diesem Punkt durch das Eingangszitat (vgl. ebd., 3) aus *Homo Ludens* und die erneute Erinnerung daran (vgl. ebd., 106).

¹⁸¹ Ebd., xiii.

a) Definition des Spiels

Nachdem Burghardt einen kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte zum Spiel geboten hat, definiert er *Spiel* folgendermassen:

Play is repeated, incompletely functional behavior differing from more serious versions structurally, contextually, or ontogenetically, and initiated voluntarily when the animal is in a relaxed or low-stress setting.¹⁸²

Fünf Kriterien stehen hinter dieser Definition: Das Spiel ist nach Burghardt (1) eingeschränkt funktional im unmittelbaren Kontext der Ausführung, d.h. es dient nicht nur dem gegenwärtigen Überleben¹⁸³, sondern wird (2) auch um seiner selbst willen gespielt (*endogenous component*¹⁸⁴), d.h. es geschieht freiwillig, aus Freude am Spiel selbst.¹⁸⁵ Des Weiteren unterscheidet es sich (3) strukturell oder zeitlich vom artspezifischen „ernsten“ Verhalten – sei dies durch Unvollständigkeit, Übertreibung, Unbeholfenheit o.Ä.¹⁸⁶ Doch einmalig erscheinendes, ungewöhnliches Verhalten kann nach Burghardt noch nicht *Spiel* genannt werden. Spiel zeichnet sich nach ihm dadurch aus, dass das entsprechende Verhalten (4) in ähnlicher Weise öfters wiederholt wird.¹⁸⁷ Das letzte Kriterium und im vorliegenden Zusammenhang wohl das interessanteste ist, dass Spiel (5) erst in einem entspannten Umfeld initiiert wird, nämlich dann, wenn die primären Bedürfnisse eines Tiers gestillt sind (Nahrung, Gesundheit, Sicherheit).¹⁸⁸

Rückblickend lässt sich feststellen, dass sich Burghardts Definition des Spiels gut in Einklang bringen lässt mit derjenigen Huizingas, hier also tatsächlich die Möglichkeit besteht, durch Burghardts Darlegung der Evolution des Spiels die Entwicklung der Fähigkeit offline zu gehen, zurück bis ins Tierreich zu verfolgen.

b) Klärung der Adaptivität des Spiels

Ist das Spiel ein Produkt der Evolution, dann muss es in irgendeiner Weise adaptiv sein, d.h. es muss einen Selektionsvorteil bieten. Burghardt schildert fünf Methoden, um die adaptive Funktion eines Verhaltens zu untersuchen. Weil es hierbei um einen ganz zentralen Punkt in der Debatte um die Evolution der Religion geht, die hier im Hintergrund immer mitzuhören ist, sollen diese Methoden im Folgenden aufgelistet werden.

- *Design-Feature Approach*: Eine ethologische Studie beginnt nach Burghardt stets mit einer genauen Beschreibung des untersuchten Verhaltens und seiner Umstände. Daraus soll ersichtlich werden, was alles zweckdienlich oder gar notwendig ist, damit das Verhalten seine Funktion erfüllen kann. Im Zusammenhang mit dem Spiel führt diese Methode alleine allerdings noch nicht weit, da die Funktion des Spiels noch gar nicht geklärt ist.¹⁸⁹
- *Cost-Benefit Approach*: Dieser Zugang zur Adaptivität eines Verhaltens richtet seine Aufmerksamkeit auf die Kosten des untersuchten Verhaltens wie Energie, Zeit, Risiko usw. Von den festgestellten Kosten wird dann auf den vorauszusetzenden Gewinn geschlossen, der die Kos-

¹⁸² Ebd., 82.

¹⁸³ Vgl. ebd., 70-72. Bei Bellah, *Religion in Human Evolution*; finden sich diese Merkmale auf Seite 76f zusammengefasst.

¹⁸⁴ Vgl. Burghardt, *The Genesis of Animal Play*, 81.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 72f.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 73-75.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 75-77.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 77f.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 114f.

ten überragen muss, damit das Verhalten im Ganzen einen Vorteil bietet. Die Schwäche dieser Methode sieht Burghardt darin, dass sie noch nichts darüber aussagt, worin der Vorteil liegt. Zudem berücksichtigt dieser Zugang nicht, dass das untersuchte Verhalten auch ein Nebenprodukt eines anderen Verhaltens sein könnte, das wiederum eigene Kosten und Vorteile mit sich bringen würde.¹⁹⁰

- *Correlational Approach*: Unter diesem Zugang fasst Burghardt zwei Methoden zusammen.
 - *Adaptive Correlational Approach*: Hierbei wird untersucht, wie sich Unterschiede in Art und Quantität eines Verhaltens innerhalb einer Spezies auf das direkte Überleben des Individuums oder seine Entwicklung von Fähigkeiten auswirken.
 - *Comparative Correlational Approach*: Im Gegensatz zum oben genannten Ansatz werden hier nicht Einzelwesen einer Spezies miteinander verglichen, sondern verschiedene Spezies einander gegenübergestellt und nach dem Verhältnis zwischen der Art und Quantität eines Verhaltens und den organischen Eigenschaften der jeweiligen Spezies gefragt.

Zu beiden Ansätzen gilt es nach Burghardt zu bemerken, dass ein festgestelltes positives Verhältnis noch kein Beleg für Kausalität ist, sondern diese nur nahelegt.¹⁹¹

- *Modeling Approach*: Um die Adaptivität eines Verhaltens festzustellen, können mathematische Modelle und Simulationen zu Hilfe genommen werden. Die bisherigen Versuche wertet Burghardt zwar noch als ungenügend, doch mit den zunehmenden Möglichkeiten durch die immer besser werdende Computertechnologie könnte dieser Ansatz seiner Meinung nach als verheissungsvoll betrachtet werden.¹⁹²
- *Experimental Approach*: Für viele am überzeugendsten sei diese letzte Methode, bei der Gruppen von Versuchstieren bestimmten Rahmenbedingungen ausgesetzt werden, die einen Vergleich des Verhaltens der Tiere in den verschiedenen Gruppen erlauben. Neben den logistischen Herausforderungen einer solchen Untersuchung sieht Burghardt weitere Probleme bei diesem Ansatz: die Schwierigkeit, nur einen Aspekt unter sonst konstanten Bedingungen zu verändern; die Angewiesenheit auf Vorannahmen, die nicht auf dem Experiment basieren, zur Entwicklung des Experiments selbst; Unterschiede zwischen verschiedenen Populationen einer Spezies, die z.T. gar zu widersprüchlichen Resultaten führen können; die Ersetzbarkeit des Spiels zur Erreichung eines adaptiven Verhaltens.¹⁹³

Burghardt selbst wählt für sein Vorgehen eine Mischung, bei der die komparativ-korrelative und die experimentelle Untersuchung einander ergänzen sollen. Mit dieser Wahl grenzt er sich von unzähligen Forschungen ab, die den experimentellen mit dem adaptiv-korrelativen Ansatz verbinden und so nach den positiven Langzeitfolgen des Spiels fragen. Dagegen interessiert ihn viel mehr die Frage, worin die unmittelbaren Vorzüge des Spiels liegen. Spiel soll also als Anpassung an die jeweilige Lebensphase, in der es auftritt, betrachtet werden und nicht (nur) als Vorbereitung auf die Zukunft.¹⁹⁴

Wenn aber der Fokus so stark auf die mögliche Adaptivität des Spiels gerichtet wird, muss wiederum gefragt werden, inwiefern so untersuchtes Verhalten noch als *Spiel* bezeichnet werden kann, von dem das erste Kriterium besagt, dass es nur eingeschränkt funktionales Verhalten sei. Diese Frage führt Burghardt dazu, verschiedene Prozesse beim Spiel zu unterscheiden.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 115.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 115.

¹⁹² Vgl. ebd., 116.

¹⁹³ Vgl. ebd., 116f.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 117f.

c) Unterscheidung von drei Spielprozessen

Um die Entstehung des Spiels auf der Grundlage der Evolutionstheorie zu denken und doch die beschränkte Funktionalität des Spiels zu wahren, unterteilt Burghardt das Spiel „into three types that outline a broad evolutionary scenario“¹⁹⁵.

- *Primärprozesse* des Spiels sind nach Burghardt als Verhaltensvariationen aufzufassen, die von bestimmten Voraussetzungen abhängig sind wie überschüssige Energie aus dem Stoffwechsel, komplexes Verhaltensrepertoire einer Spezies, gesenkte Reaktionsschwellen durch vorgängigen Reizentzug u.a. *Dass* unter diesen Bedingungen ein Tier ein spielerisches Verhalten zeigt, muss nach Burghardt noch nicht bedeuten, dass dieses Verhalten bereits eine vorgegebene Funktion hat. Doch *sobald* es gezeigt worden ist und eine Variation zum vorhergehenden Verhalten darstellt, untersteht es den Prinzipien der Selektion, d.h. wenn es einen Vorteil bringt, dann wird sich dieses Verhalten mit grosser Wahrscheinlichkeit etablieren, sonst aber wird es – besonders wegen seines hohen Energieaufwandes – wieder verschwinden.
- Damit wurde bereits zum Spiel auf der Stufe der *Sekundärprozesse* übergeleitet. Dieses stellt nach Burghardt eine – wie gesagt – zufällig entstandene Verhaltensvariation dar, die sich aber als vorteilhaft erwiesen und deshalb im Lauf der Evolution etabliert hat. Stärkung des Körpers, Ausdehnung der Verhaltensmöglichkeiten u.v.m. sind mögliche Beispiele solcher Vorteile.
- Nur noch graduell lässt sich eine weitere Stufe abgrenzen. Wird das Verhalten nämlich zu einem wesentlichen Faktor in der Entwicklung eines Tiers, weil die durch dieses Verhalten geförderten Fähigkeiten unterdessen für diese Spezies zu notwendigen geworden sind, dann zählt Burghardt dieses zur Stufe der *Tertiärprozesse*.

Diese Unterscheidung soll nach Burghardt den Vorteil bieten, dass sie deutlich macht, dass eine Verhaltensvariation, die wir als *Spiel* bezeichnen, nicht notwendigerweise eine biologische Funktion hat, sondern unter bestimmten Voraussetzungen auch als Nebenprodukt auftreten kann¹⁹⁶ – und zwar immer wieder¹⁹⁷, sodass auch bei Tieren, bei denen sich Spiel auf der tertiären Stufe ausmachen lässt, sich solches auf der Stufe der Primärprozesse finden kann.¹⁹⁸ Deshalb muss nun genauer nach den Bedingungen gefragt werden, die das Auftreten des primären Spiels ermöglichen. Dazu entwickelt Burghardt seine *Surplus Resource Theory*.

d) Evolution des Spiels

Dass das spielerische Verhalten so vielfältig und zwischen verschiedenen Spezies so unterschiedlich entwickelt auftritt, legt für Burghardt die Annahme nahe, dass dem Spiel nicht eine einzelne Funktion zugrunde liegt, für die es sich ursprünglich herausgebildet hat, sondern dass es im Laufe der Entwicklung ganz verschiedene Funktionen übernommen hat. Statt nach einer gemeinsamen Funktion zu suchen, bestimmt er deshalb vier Voraussetzungen, deren Gegebensein das Aufkommen des Spiels ermöglichen sollen. Dies nennt er die *Surplus Resource Theory*, die folgende Hauptfaktoren dem Spiel zugrunde legt: ausreichende Energieversorgung durch den Stoffwechsel, Schutz vor Stress und Nah-

¹⁹⁵ Ebd., 119. Für die folgende Übersicht vgl. ebd. Bei Bellah, *Religion in Human Evolution*; findet sich seine Zusammenfassung auf Seiten 78f.

¹⁹⁶ Vgl. Burghardt, *The Genesis of Animal Play*, 121.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 111.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 119-121.

rungsknappheit, Bedürfnis nach Stimulation und ein den Umständen anpassbarer Lebensstil mit komplexen Verhaltenssequenzen.¹⁹⁹

Dass diese grundlegenden Faktoren bei jungen Tieren, die von ihren Eltern versorgt werden (v.a. Vögel und Säugetiere), gegeben sind, leuchtet wohl sofort ein. Burghardts Theorie bietet also eine Erklärung für die Beobachtung, dass sich bei Vögeln und Säugetieren Spiel öfters finden lässt als bei Reptilien.²⁰⁰

Doch spielt die elterliche Fürsorge nach Burghardt nicht nur auf der primären Stufe des Spiels eine Rolle, indem sie dieses ermöglicht. Sondern im Laufe der Evolution hat sie nach ihm auch ein Feld geschaffen, in dem das Spiel für das Überleben des Tiers immer wichtiger geworden ist. Mit der zunehmenden Dauer, während der das junge Tier von seinen Eltern behütet und versorgt worden ist, haben einige ursprüngliche Verhaltensmuster, die bei Nestflüchtern zu ihrem Schutz gedient hatten, ihre Notwendigkeit verloren. Denn das Verhalten des jungen Nesthockers hat keinen direkten Einfluss mehr auf sein momentanes Überleben. Dies hat nach Burghardt dazu geführt, dass die ursprünglichen Reaktions- und Verhaltensmuster an Präzision verloren haben oder gar ganz verschwunden sind. In seinem geschützten Umfeld ist das umsorgte Tier zudem viel weniger Reizen ausgesetzt als seine nestflüchtenden Vorfahren. Deshalb lösen bei ihm schon sehr viel geringere und vielfältigere Reize Reaktionen aus. Das Verhalten ist also auch allgemeiner geworden. Diese zunehmende Allgemeinheit der Reaktionen und ihre oben genannte Ungenauigkeit der Verhaltensmuster haben dem Spiel ein grosses Repertoire geliefert, das neu kombiniert, verfeinert und flexibel der Situation angepasst werden konnte. Die so entstandene Flexibilität der neu durch das Spiel entwickelten Reaktionsmöglichkeiten hat sich nach Burghardt sekundär als Vorteil erwiesen, der es dem herangereiften Tier erlaubt, die verlorenen Reaktionsmuster flexibel zu ersetzen. Ist dieser Vorteil einmal zum Vorschein gekommen, dann unterliegt er auch den Prinzipien der Evolution, woraus sich das Spiel als Sekundärprozess etabliert habe.²⁰¹ Dies alles kurz zusammenfassend schreibt Burghardt:

We now recognize that play can be viewed as both a product and cause of evolutionary change; that is, playful activities may be a source of enhanced behavioral and mental functioning as well as a by-product or remnant of prior evolutionary events.²⁰²

3.2.3. Bellahs Auswertung

Dass sich die nach Bellah der Religion zugrundeliegende Fähigkeit offline zu gehen im Laufe der Evolution etablieren konnte, führt Bellah auf dieselben Umstände zurück, die auch zur Entstehung des Spiels geführt haben. Denn dieses sei die erste der alternativen Wirklichkeiten zur alltäglichen Lebenswelt.²⁰³ Unter den von Burghardt genannten Voraussetzungen zur Entstehung des Spiels hebt Bellah speziell die elterliche Fürsorge hervor.²⁰⁴ Es sei nämlich dieser Fürsorge zu „verdanken“, dass ein Verhalten, welches „a response to the absence of specific pressures, not to such pressures themselves“²⁰⁵ ist, sich im Laufe der Evolution als vorteilhaft erweisen konnte. Trotz ihrer Funktionalität ist

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 172; siehe auch die ausführlichere Grafik ebd., 168.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 171.

²⁰¹ Vgl. ebd., 173-177. Z.B. 176: „According to SRT, play originated through nonadaptive indirect means (primary process), but could also have incorporated secondary processes that allowed behavioral and psychological abilities to shape new behavior and capacities, perhaps through positive feedback.“

²⁰² Ebd., 121.

²⁰³ Vgl. das Zitat oben in der Einleitung zu diesem Kapitel aus Bellah, *Religion in Human Evolution*, 76.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 79, 600.

²⁰⁵ Ebd., 79f.

folglich auch die Religion nach Bellah mehr als nur Funktion, ohne dass ihre Funktion geleugnet werden müsste.²⁰⁶

3.4. Zusammenfassung

Immer wieder wird im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Moderne die Geschichte der Entzauberung der Welt erzählt. Sie geht dabei von einer verzauberten Welt aus mit Autoritäten gestützt auf unhinterfragbare Mythen, unter deren Herrschaft die Menschheit in Unmündigkeit gefangen sei. Doch im Laufe der Geschichte träten dann Personen auf, die es vermöchten, sich von den Fesseln des unhinterfragbar Vorgegebenen zu lösen, seine Schattenhaftigkeit zu erkennen und dieses als Erleuchtete auf der Basis der Vernunft zu kritisieren. Durch die so ausgelöste Dynamik der Rationalisierung der Welt würde die Welt zunehmend von den durch die Vernunft nicht zu rechtfertigenden Autoritätsansprüchen gesäubert und dadurch die Autonomie der Menschen gestärkt. Weil diese Autonomie die Tugend der Moderne sei, gelte es, die Rationalisierung weiter voranzutreiben und noch die letzten Bastionen des der Vernunft nicht Unterworfenen zu überwinden. Da die Religionen sich auf Grundlagen stützen, die ausserhalb der menschlichen Vernunft liegen und somit keine universale Gültigkeit beanspruchen können, sind sie Teil der zu überwindenden Autorität und müssen deshalb entweder ganz aufgelöst oder zumindest in den privaten Raum des Einzelnen zurückgedrängt werden, da dieser nicht der kommunikativen Vernunft unterliegen muss.

Zu dieser spätestens seit der Aufklärung²⁰⁷ in unzähligen Variationen erzählten Geschichte bietet Bellah eine Alternative. Nicht die verzauberte Welt, sondern der Selektionsdruck ist bei ihm die Ausgangslage. Nicht erst der Philosoph, sondern der von seinen Eltern abhängige und umsorgte Säugling sprengt den Rahmen des Vorgegebenen. Nicht die Rationalisierung, sondern das Spiel ist der Weg zur Steigerung der Freiheit, die nicht als Abnahme von Autorität verstanden wird, sondern als Eröffnung neuer Möglichkeiten in der konstanten Dialektik von Autorität und Kritik. In dieser Geschichte steht die Religion nicht auf der Seite des zu Überwindenden, sondern ist selbst Resultat und Mittel der zunehmenden menschlichen Fähigkeit, sich vom Absolutheitsanspruch des Selektionsdrucks zu befreien – doch nicht durch Kritik, sondern durch den Mythos, der im geschützten Raum erlebter Fürsorge entstehen kann.

Nach diesem Überblick über Bellahs Erklärung dafür, wie die vor aller religiösen Erfahrung liegende Fähigkeit zu dieser Erfahrung entstehen konnte, soll nun das konstante Gegenüber der religiösen Erfahrung besprochen werden, nämlich ihre Darstellung.

4. Fähigkeit zur religiösen Darstellung im Rahmen der Evolution

4.1. Von der Religion zum *unitive event*: hinter den Dualismus von Erfahrung und Darstellung zurück

Wenn Religion ein Reich sowohl der Erfahrung, als auch der Darstellung ist²⁰⁸, dann reicht es zur Verankerung der Religion in der Evolution noch nicht, die grundlegenden Fähigkeiten zur religiösen Erfahrung zu untersuchen, da diese mehr als nur *religiöse* Erfahrungen zulassen und deshalb für sich betrachtet zu unspezifisch sind. Weil – wie Lindbeck dargelegt hat – erst die sprachliche Repräsentation eine Erfahrung als *religiös* qualifiziert (oder diese gar erst ermöglicht!), muss auch noch nach der Evolution der menschlichen Darstellungsfähigkeit gefragt werden. Dass sich Bellah – wie oben erwähnt – weder ganz für den erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansatz, noch das kulturell-

²⁰⁶ Vgl. ebd., 72.

²⁰⁷ Ansätze dazu sind bereits in der noch zu besprechenden so genannten „Achsenzeit“ zu finden (vgl. z.B. Platos Höhlengleichnis und seine Lehren daraus *Politeia* VII, 514a-521b)

²⁰⁸ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 11.

sprachliche Modell entscheidet, sondern durch Rückbezug auf die Evolution des menschlichen Bewusstseins hinter sie zurückfragt, um von dort her beide als sich stets ergänzend zu erfassen, wirft die Frage nach dem Ausgangspunkt der religiösen Darstellung auf. Es besteht nämlich die Schwierigkeit, dass die Darstellung *etwas* darstellen muss, ohne dass dieses Etwas bereits eine religiöse Erfahrung wäre, sondern erst durch die Darstellung als religiös qualifizierbar und tatsächlich als Erfahrung fassbar wird.

Zur ersten Annäherung greift Bellah auf den Psychologen Abraham H. Maslow zurück.²⁰⁹ In seinem Buch *Psychologie des Seins*²¹⁰ vergleicht Maslow zwei verschiedene Formen der Motivation und des Erkennens, deren Unterscheidung sich sehr gut zum bisher Dargelegten in Beziehung setzen lässt und von Bellah als Ausgangspunkt für die religiöse Darstellung verwendet werden kann.

4.1.1. Defizit- und Wachstums-Motivation

Wie ein Blick in die Ergebnisliste einer Google-Suche unter dem Stichwort „Maslow“ bestätigt, verdankt dieser seine grosse Bekanntheit wohl der Bedürfnispyramide (vgl. Abb. 1) – einer nicht von ihm stammenden Darstellung seiner Bedürfnishierarchie.²¹¹

Im vorliegenden Zusammenhang steht jedoch eine andere Art der Unterscheidung von Bedürfnissen im Vordergrund, die mit der genannten Hierarchie zu tun hat, aber doch nicht mit ihr verwechselt werden darf: die Unterscheidung von Defizit- und Wachstums-Bedürfnissen. Diese Unterscheidung hat mit der genannten Hierarchie zu tun, insofern sich die Motivation durch Defizit-Bedürfnisse auf die Befriedigung der Bedürfnisse der vier grundlegenden Ebenen bezieht, während die Wachstums-Motivation auf die Selbstverwirklichung abzielt, was nach Maslow voraussetzt, dass die „Grundbedürfnisse nach Sicherheit, Geborgenheit, Liebe, Achtung und Selbstbewusstsein ausreichend befriedigt“²¹² sind.



Abb. 1

Allerdings darf dies nicht dazu verleiten, diese zwei neuen Bedürfniskategorien einfach mit Oberbegriffen für die genannten Bedürfnisebenen zu verwechseln. Denn bei der Unterscheidung von Wachstums- und Defizit-Motivation geht es nicht so sehr um die *Gegenstände* der Bedürfnisse, sondern um zwei verschiedene Möglichkeiten des *Umgangs* mit ihnen, um „das psychologische Leben eines Menschen [...], wenn er zur Defizit-Bedürfnis-Befriedigung neigt oder wenn er wachstumsbetont [...] ist“²¹³. Wachstum kann durch all die Prozesse definiert werden, „die den Menschen der äussersten Selbstverwirklichung näher bringen“²¹⁴ – unabhängig von der Stufe des momentanen Bedürfnisses. Diese Form der Bedürfnisunterscheidung erinnert ihrer Struktur nach an Durkheims Feststel-

²⁰⁹ Vgl. bereits Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“, 198f.

²¹⁰ Vgl. A.H. Maslow, *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, München 1973.

²¹¹ Vgl. Abraham H. Maslow, „A Theory of Human Motivation“, *Psychological Review* 50 (1943): 370-396.

²¹² Maslow, *Psychologie des Seins*, 41.

²¹³ Ebd., 42.

²¹⁴ Ebd., 41.

lung, dass grundsätzlich jeder Gegenstand heilig sein kann und die Unterscheidung erst im Bewusstsein und im Verhalten des einzelnen Menschen zutage tritt bzw. an Schütz' Darstellung der verschiedenen Wirklichkeiten, die u.a. durch verschiedene Formen der Spontaneität und Selbsterfahrung bestimmt sind.

Anhand des Umgangs mit physiologischen Bedürfnissen – also Bedürfnissen aus der untersten Stufe der Hierarchie – kann die Unterscheidung exemplarisch dargestellt werden.²¹⁵ Für Menschen mit defizit-orientierter Motivation stellen Triebe einen Störfaktor im Leben dar, der beseitigt werden muss. Die Motivation ihres Handelns richtet sich also auf die Befriedigung des jeweiligen Bedürfnisses, um auf diese Weise die Spannung zu reduzieren und in den Ruhezustand zurückzukehren. Anders verhalten sich die wachstums-motivierten Menschen, für die

diese Impulse erwünscht, erfreulich und angenehm sind, dass man eher mehr davon haben will als weniger und dass es sich um *angenehme* Spannungen handelt, wenn sie zu Spannungen führen²¹⁶.

Das Bedürfnis drängt hier also nicht wie bei defizit-motivierten Menschen zu seiner Eliminierung, damit die Ausgangsruhe wiederhergestellt werden kann, sondern – im Gegenteil – zur zunehmenden Spannung und vergrößerten Motivation, zur höheren Aufregung – zum Wachstum über das Bedürfnis hinaus. Weil Wachstum keinen Höhepunkt kennt und somit der Handlung, die dieses Ziel verfolgt, keine Grenze gesteckt ist, bei der das Ziel erreicht und die Handlung deshalb nun überflüssig würde, verlagert sich deshalb die Sinnggebung von der Bedürfnisbefriedigung auf die Handlung selbst. Die

Fähigkeit gesunder Menschen, Mittel-Aktivität (means-activity) in Ziel-Erfahrung (end-experience) zu verwandeln, so dass sogar instrumentale Aktivität Freude macht, als wäre sie eine Ziel-Aktivität²¹⁷,

verleiht dem Leben nach Maslow eine innere Validität. Diese unterschiedliche Auffassung der Tätigkeit entweder als Mittel zum Zweck oder als Selbstzweck erinnert an Schütz' mannigfaltige Wirklichkeiten, die sich von der Welt des alltäglichen Lebens unterscheiden.

Die Parallele zum bisher Dargestellten reicht aber noch weiter. Wie Bellah legt auch Maslow die Betonung nicht auf die Defizit-Motivation – oder in Schütz' Worten auf die Welt des alltäglichen Lebens –, sondern auf die Wachstums-Motivation, weil sie nach ihm zu einem höheren Grad von Wirklichkeit führe. Denn wachstums-orientierte Wahrnehmung – so Maslow – hat es nicht nötig, die Gegenstände der Erfahrung als potentielle Bedürfnis-Befriediger zu betrachten. Die Gegenstände sind also nicht mehr Projektionsflächen der Psyche des Betrachters, sondern können aufgrund der zufriedenen Wunschlosigkeit des Beobachters viel klarer und einsichtsvoller, „mehr rezeptiv als aktiv [...], so stark wie möglich von der inneren Organisation des Wahrgenommenen und so wenig wie möglich von der Beschaffenheit des Wahrnehmenden determiniert“²¹⁸ erkannt werden. Wachstums-Motivation – könnte man im Sinne Bellahs sagen – gehört deshalb in den Bereich der obersten Wirklichkeit.

4.1.2. Erkenntnis des Seins in den Grenzerfahrungen

Ausgehend von seiner Unterscheidung der zwei Arten von Motivation und Erkenntnis hat Maslow festgestellt, dass Menschen mit starker Wachstums-Motivation eine grössere Wiederkehr von Gren-

²¹⁵ Vgl. ebd., 42-46.

²¹⁶ Ebd., 44.

²¹⁷ Ebd. 46.

²¹⁸ Ebd. 55.

zerfahrungen aufweisen als andere Menschen. Unter *Grenzerfahrungen* versteht er solche wie Liebeserfahrung, elterliche Erfahrung, mystische oder ozeanische oder Naturerfahrung, ästhetische Erfahrung, schöpferischer Augenblick, therapeutische oder intellektuelle Einsicht, orgasmische Erfahrung, gewisse Formen athletischer Erfüllung.²¹⁹ Diese Erfahrungen überblickend versucht Maslow dann, „ein ‚perfekt‘ zusammengesetztes Syndrom“²²⁰ der kognitiven Geschehnisse bei einer solchen Erfahrung zusammenzustellen, die er – aufgrund seiner hohen Einschätzung der Wachstumsorientierung – auch *Erkenntnis des Seins* (S-Erkenntnis) nennt.²²¹

Verschiedene Elemente davon sind durch die Besprechung der Wachstums-Motivation der Selbstverwirklicher bereits bekannt: S-Erkenntnis sei Selbstzweck, somit kein Mittel unseres Willens zur Verfolgung eines von ihr verschiedenen Ziels.²²² Sie habe deshalb keinen abschliessenden Höhepunkt, führe also auch nicht zur Langeweile, sondern zu zunehmender Bewunderung des Erkannten.²²³ S-Erkenntnis sei zudem eingebettet in einen angstfreien Rahmen und ihr komme grössere Gültigkeit zu als anderer Erkenntnis.²²⁴ Denn die Grenzen zwischen dem erfahrenden Subjekt und seinem erfahrenen Objekt scheinen sich für Maslow im Ereignis der Seins-Erkenntnis aufzulösen. In der Aufmerksamkeit des Betrachters könne es nichts mehr geben, was – sich vom Erkannten abhebend – mit ihm verglichen werden könnte.²²⁵ Aus diesem Grund würden dem erfahrenen Gegenstand Seins-Werte wie Ganzheit, Einheit, Einfachheit und Einzigartigkeit zugeschrieben.²²⁶ Diese Einzigartigkeit könne zuweilen so weit gehen, dass in der Grenzerfahrung die Wahrnehmung das Ich des Betrachters transzendiert und dadurch Ich-los wird.²²⁷ In dieser Einheit verschmelzen Maslow zufolge auch verschiedene Dichotomien und Polarisierungen wie z.B. Absolutheit und Relativität²²⁸, Rationalität und Irrationalität.²²⁹ Dieses Syndrom der S-Erkenntnis greift Bellah auf und verwendet es als „point of entry [...] into the realm of religious reality“²³⁰.

4.1.3. Seins-Erkenntnis als Ausgangspunkt der religiösen Darstellung

Wenn sich die S-Erkenntnis durch Einheit auszeichnet, bei der es kein Gegenüber mehr gibt, mit dem ein Gegenstand (der deshalb wohl auch nicht mehr Gegen-Stand genannt werden sollte) verglichen werden könnte, dann entfällt auch die Möglichkeit, Erfahrung und Repräsentation in diesem Ereignis voneinander zu unterscheiden und deren Reihenfolge zu bestimmen. Beide fallen darin zusammen bzw. müssen ihren Ausgangspunkt in diesem Ereignis nehmen. Indem Bellah also seine Rückführung der Religion auf die Fähigkeit offline zu gehen mit Maslows Wachstums-Orientierung verbindet, gewinnt er dessen Beschreibung der Seins-Erkenntnis, die aufgrund ihrer Einfachheit weder Erfahrung noch Darstellung sein kann, weil letztere zwei bereits einen Dualismus voraussetzen (Subjektivität vs. Objektivität im Fall der Erfahrung und *signum* vs. *res* im Fall der Repräsentation). Deshalb nennt er dieses Ereignis *unitive event*.²³¹ Bellah verwendet dieses Ereignis als Null-Kategorie und lässt aus ihm

²¹⁹ Vgl. ebd., 85.

²²⁰ Ebd., 83.

²²¹ Vgl. ebd., 85-107.

²²² Vgl. ebd., 87f, 90f und 97f.

²²³ Vgl. ebd., 88f.

²²⁴ Vgl. ebd., 105.

²²⁵ Vgl. ebd., 86f.

²²⁶ Vgl. ebd., 94.

²²⁷ Vgl. ebd., 89f.

²²⁸ Vgl. ebd., 96f.

²²⁹ Vgl. ebd., 102f.

²³⁰ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 12. Vgl. auch ebd., 5.

²³¹ Vgl. ebd., 12.

heraus die religiöse Erfahrung und die religiöse Darstellung in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander entspringen.²³²

Dieses Ereignis kann nun wie jedes andere auf verschiedene Arten dargestellt/erfahren werden. Die Fähigkeiten zur Darstellung und entsprechend zur Erfahrung entwickeln sich nach Bellah im Laufe des menschlichen Lebens in Richtung zunehmender Komplexität. Entsprechend müssten diese Fähigkeiten im Laufe der Evolution entstanden sein. Beides soll nun dargestellt werden.

4.2. Vom *unitive event* zur Repräsentation: die Entwicklung (*development*) der Darstellungsfähigkeiten

Auf der Grundlage des bisher Dargelegten könnte noch immer ein rein kulturell-linguistisches Religionsmodell als sinnvoller Ansatz vertreten werden, indem man zwar die partikularen Religionen ihren Ausgangspunkt in einem *unitive event* nehmen lässt, bei dem die Unterscheidung von Erfahrung und Darstellung noch nicht bestehen konnte, diesen Ausgangspunkt jedoch in die graue Vorzeit der menschlichen Evolution verlegt. So erschiene es nun – seit der Evolution der Sprache – als berechtigt, die Religionen als stets durch die Kultur bedingt und somit erst ihre eigenen Erfahrungen erschaffend zu denken, sodass heutige Erfahrungen eines *unitive event*, wie Maslow sie beschreibt, stets durch eine bereits vorhandene Kultur geprägt und gar evoziert würden. Denn auch Maslows Syndrom setzt bereits die Sprache und eine bestimmte Kultur voraus, in deren Grenzen die Seins-Erkenntnis beschrieben wird. Demgegenüber verankert Bellah seine Nullkategorie der religiösen Darstellung/Erfahrung nicht nur in der Evolution des Menschen, sondern ebenso in dessen Entwicklung (*development*) – in biologischer Terminologie ausgedrückt verankert er den *unitive event* nicht nur in der Phylogenese des Menschen, sondern auch in der Ontogenese des Individuums²³³ –, nämlich im sogenannten Aduanismus der ersten Lebensmonate des Kindes.²³⁴ Damit kommt der Ausgangspunkt für die religiöse Darstellung im Leben des Einzelnen zu liegen und bleibt nicht in der Vorgeschichte der Menschheit verschlossen.

Den Anstoss dazu lieferte ihm Jerome S. Bruner. In seinem Buch *Studien zur kognitiven Entwicklung*²³⁵ untersucht Bruner die Entwicklung der menschlichen Fähigkeit, „Wissen zu erwerben und zu gebrauchen“²³⁶, „so wie sie durch die Art und Weise beeinflusst wird, in der die Menschen lernen, die Welt, in der sie handeln, darzustellen, durch Handlung, Bild und Symbol“²³⁷. In den hier genannten Darstellungsmitteln – Handlung, Bild und Symbol –, die Bruner gleichzeitig zur Bezeichnung verschiedener Entwicklungsstufen verwendet, erkennt Bellah eine zentrale Einteilung religiöser Darstellungsformen²³⁸, die nun in ein Schema der Entwicklung der Darstellungsfähigkeiten des Kindes eingebettet werden können. Die Hinzunahme von Piagets Beschreibung einer kognitiven Entwicklungsstufe, die dieser Aduanismus nennt, ermöglicht es Bellah zudem, seine Nullkategorie innerhalb dieser Entwicklung zu verorten und so im Leben des Einzelnen zu verankern.²³⁹

Was Bruner mit diesen drei Begriffen meint und wie Bellah sie in Kombination mit Piagets Aduanismus auf die religiöse Darstellung anwendet, soll nun dargestellt werden.

²³² Vgl. ebd., 13.

²³³ Vgl. ebd., 118.

²³⁴ Vgl. ebd.

²³⁵ Vgl. Jerome S. Bruner et al. (Hgg.), *Studien zur kognitiven Entwicklung. Eine kooperative Untersuchung am „Center for Cognitive Studies“ der Harvard-Universität*, Stuttgart 1971.

²³⁶ Ebd., 21.

²³⁷ Ebd., 26.

²³⁸ Vgl. Bellah, *Bellah Reader*, 7.

²³⁹ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 13.

4.2.1. Bruners Entwicklungsstadien der Darstellung

In den 1960ern beginnt Jerome S. Bruner mit seinen Mitarbeitern und Studenten den Verlauf der kognitiven Entwicklung beim Menschen bzw. „das Heranreifen verschiedener kognitiver Operationen“²⁴⁰ zu untersuchen. Dabei stellt das Mittel, womit der heranreifende Mensch seine Erfahrungen repräsentiert, ein Hauptthema dieser Untersuchung dar. Die Medien der Darstellung zur Organisation der Erfahrungen für einen späteren Gebrauch können nach ihm grob unter den Begriffen *Handlung*, *Bild* und *Symbol* zusammengefasst werden.

a) Handlungsmässige Darstellung

Dass die Handzeichen eines Polizisten etwas ausdrücken, uns z.B. dazu auffordern anzuhalten, haben wir gelernt. Doch wenn Bruner davon ausgeht, dass die Handlung eines Kleinkindes darstellende Funktion haben kann, meint er damit etwas ganz anderes. Das Handzeichen des Polizisten beruht auf Konvention und muss in Bruners Kategorisierung unter die Symbole gerechnet werden. Die handlungsmässige Darstellung dagegen ist ein gewohnheitsmässiges Handlungsmuster, ein durch Gewohnheit verinnerlichtes Verhaltensschema, welches das eigene Handeln steuert.²⁴¹

Die Grundlage für die Entwicklung von Verhaltensschemata liegt Bruner zufolge vermutlich in der Reafferenz, d.h. einer Rückkoppelung von Bewegungsaufträgen, die vom zentralen Nervensystem ausgehen, mit der Wahrnehmung ihrer Ausführung. Sie dient dazu, die Bewegungen zu koordinieren und der visuell wahrgenommenen Umwelt anzupassen.²⁴² Schon ein Säugling versuche, eine Verbindung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Handlung herzustellen – anfänglich durch Ansehen eines Gegenstandes, später durch „Handlungen des Greifens, des Zum-Munde-Führens, des Haltens usw.“²⁴³. Die einzelnen Handlungen seien anfänglich noch vollkommen losgelöst voneinander, irreversibel und egozentrisch.²⁴⁴

Doch mit der Zeit würden „Spuren von vorangehenden Reaktionen“²⁴⁵ erste Wiederholungen von früheren Handlungen ermöglichen und so durch Abstraktion zur zunehmenden Integration der noch voneinander losgelösten Reaktionen in umfassendere Handlungsschemata führen. Diese Handlungsschemata sind nach Bruner räumlich organisiert, das bedeutet, dass die ursprünglich rein sequentielle Reaktion atemporal als räumlicher Bezugsrahmen verinnerlicht wird, wodurch das Verhalten von der Unveränderlichkeit seiner Abfolge befreit und flexibel auf verschiedene Ziele ausrichtbar werde.²⁴⁶ Die primäre Funktion der handlungsmässigen Darstellung ist dementsprechend die Steuerung der Handlung selbst. Doch darüber hinaus entwickelten sich mit dieser ersten Form von Darstellung Bruner zufolge grundlegende Fähigkeiten wie die Kombination und Substitution von Elementen – Fähigkeiten, die „im Rahmen der symbolischen Prozesse die unglaublich subtilen artikulatorischen Prozesse der Sprache ermöglicht[en] und [...] die Grundlage für die Fertigkeiten, welche eine Technologie erfordert, liefert[en]“²⁴⁷.

b) Bildhafte Darstellung

Mit zunehmender Etablierung von Handlungsschemata, in denen verschiedene sequentielle Handlungen zur Erreichung desselben Ziels zusammengefasst sind (Bruner erwähnt als Beispiel die Mög-

²⁴⁰ Bruner, *Studien zur kognitiven Entwicklung*, 14.

²⁴¹ Vgl. ebd., 31f.

²⁴² Vgl. ebd., 38.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 39.

²⁴⁵ Ebd., 41.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 32.

²⁴⁷ Ebd.

lichkeit einer Ersetzung der Verwendung eines Hobels durch die eines Stechbeitels zur Erreichung desselben Ziels²⁴⁸), vollziehe sich „die allmähliche Lösung der perzeptiven und bildhaften Welt von der Welt der Handlungen“²⁴⁹, wodurch das Kind fähig werde, unabhängig von Handlungen die Welt nun durch Bilder darzustellen.

Diese Bilder besitzen zu Beginn noch „eine starke manipulatorische Komponente“²⁵⁰, sind eher konkret als abstrakt und weisen eine geringe Komplexität auf.²⁵¹ Das Kind sei noch nicht fähig, aus Elementen ein ganzes Bild zusammenzufügen.²⁵² Zudem sei seine Wahrnehmung stark ablenkbar²⁵³ und richte sich zu Beginn v.a. auf „oberflächliche und auffällige Züge der Dinge“²⁵⁴, dass man davon ausgehen könne, dass die bildhafte Darstellung anfänglich noch „wenig ‚ökonomisch‘ oder generativ“²⁵⁵ sei. Doch mit der bildhaften Darstellung sehe sich das Kind vor die Aufgabe gestellt, die diffuse Abbildung der Erscheinungen durch Rückführung auf deren grundlegende Struktur zu ordnen und so zunehmend die Kontrolle über sie zu gewinnen.²⁵⁶

Allerdings komme die Lösung dazu nicht vom bildhaften Denken selbst, das durch Prinzipien wie die Kontinuität der Objekte und die Ähnlichkeit bestimmt werde, sondern von einer neuen Organisationsart, die das bildhafte Denken entweder verdränge oder umwandle.²⁵⁷ Diese Entwicklungsstufe kann gemäss Bruner deshalb als „Vorgänger eigentlich ‚logischer‘ Operationen“ aufgefasst werden, wodurch „die Lücke zwischen der rigiden sequentiellen Darstellung durch Handlung in der frühen Kindheit und der sprachgesättigten Phase der späteren Kindheit [...] überbrückt“²⁵⁸ wird.

c) Einschub: Aduialismus und Trennung zwischen innen und aussen

Wie Piaget geht auch Bruner davon aus, dass der Säugling in den ersten Monaten noch keine klare Trennung zwischen Subjekt und Objekt vollzieht (Piaget bezeichnet dies als *Aduialismus*²⁵⁹). Verschiedene Experimente scheinen nämlich zu belegen, dass die eigene Handlung und die sinnliche Wahrnehmung der Umwelt bei Kleinkindern anfänglich miteinander identifiziert werden²⁶⁰ und dass „die Dinge eher ‚gelebt als gedacht‘ werden“²⁶¹, weil Handlung und Erfahrung noch nicht getrennt sind. Bruner verwendet dafür die Bezeichnung *Egozentrismus*.²⁶² Erst, wenn das Kind durch die Entwicklung der bildlichen Darstellung, die nun losgelöst ist von der eigenen Handlung, ein äusseres Bezugssystem geschaffen hat, komme es zur klaren Trennung zwischen Kind und Welt.

d) Symbolische Darstellung

Ordnung in das bildlich organisierte Denken bringt nach Bruner erst die symbolische Tätigkeit. Diese ist seiner Meinung nach artspezifisch für den Menschen und ihm somit angeboren.²⁶³ Weil Symbole aber willkürlich sind und auf Konvention beruhen, spezialisieren sich die symbolische Tätigkeit nur

²⁴⁸ Vgl. ebd., 31.

²⁴⁹ Ebd. 43.

²⁵⁰ Ebd. 44.

²⁵¹ Vgl. ebd., 45.

²⁵² Vgl. ebd., 46.

²⁵³ Vgl. ebd., 48.

²⁵⁴ Ebd. 49.

²⁵⁵ Ebd. 46.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 49.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 49.

²⁵⁸ Ebd., 51f.

²⁵⁹ Vgl. Jean Piaget und Bärbel Inhelder, *Die Psychologie des Kindes*, München 2009.

²⁶⁰ Vgl. Bruner, *Studien zur kognitiven Entwicklung*, 33.

²⁶¹ Ebd., 39.

²⁶² Vgl. ebd., 39.41.47.

²⁶³ Vgl. ebd., 55.73.

unter Beihilfe der Kultur z.B. in der Sprache, im Werkzeuggebrauch und in der Strukturierung der Erfahrungen, sodass die symbolische Organisation der Erfahrung – obwohl angeboren – erst durch Akkulturation erworben werden muss.²⁶⁴

Wesentlich für Bruners Entwicklungsverständnis ist, dass er nicht davon ausgeht, dass die Sprache das Mittel ist, durch die das bildhafte Denken zum ersten Mal organisiert und symbolisch dargestellt wird. Denken kann folglich nicht als „verinnerlichte Sprache“²⁶⁵ aufgefasst werden. Stattdessen geht Bruner von einer protosymbolischen Tätigkeit aus, aus der sich sowohl die Sprache als auch die Organisation der Erfahrung entwickeln würden.²⁶⁶ Er hat nämlich die Beobachtung gemacht, dass kleine Kinder durch ihren Spracherwerb über sprachliche Organisationsprinzipien verfügen, die so in ihrer Erfahrung noch nicht etabliert sind. Erst, wenn das Kind seine Erfahrung unter die Kontrolle protosymbolischer Prinzipien gebracht habe, die den Prinzipien der Syntax vergleichbar seien²⁶⁷, werde das Kind fähig, die Sprache als „Instrument des Denkens“²⁶⁸ einzusetzen. Hat aber die Sprache einmal Einzug ins Denken gehalten, dann verdränge oder verwandle sie die älteren Organisationsprinzipien – wie oben bereits erwähnt worden ist – sodass Erwachsenen die Erinnerung an ihre frühe Kindheit nicht mehr zugänglich ist, weil die begriffliche Organisation der Erfahrung die Erinnerung an vorbegrifflich Organisiertes verwehre. In Anlehnung an Schachtel nennt Bruner dies die „Kindheitsamnesie“²⁶⁹.

4.2.2. Bellahs Typologie der religiösen Darstellung

Ausgehend von Bruners drei Entwicklungsstufen der Darstellung kreiert Bellah eine eigene Typologie der religiösen Darstellung, die eine enaktive, eine symbolische und eine begriffliche Repräsentation umfasst und – ein wenig verwirrend – durch eine *unitive representation* ergänzt wird.

a) Unitive Representation

Wie bereits erwähnt, setzt Bellah den *unitive event* mit Piagets Aduanismus, d.h. der beim Säugling noch fehlenden Trennung zwischen selbst und Welt, bzw. Bruners Egozentrismus in Entsprechung zueinander²⁷⁰ und verankert somit die Nullkategorie der religiösen Darstellung im Leben jedes einzelnen Menschen. Verwirrend wirkt nun, dass während Bruner und analog zu ihm auch Bellah die verschiedenen Stadien bzw. Typen nach den verwendeten Darstellungsmitteln benennen, dies beim vorliegenden Typ der Darstellung nicht möglich ist, da er sich – wie gesagt – gerade durch Einheit auszeichnet, die es noch nicht erlaubt, zwischen Dargestelltem und den Darstellungsmitteln zu unterscheiden. Bellahs *unitive representation* kann also nicht als erste Art der religiösen Darstellung verstanden, sondern muss wieder als die Nullkategorie aufgefasst werden, als Ausgangspunkt der religiösen Darstellung, d.h. als der *unitive event*.²⁷¹

Dass Bellah trotz der einfachen Möglichkeit, diese verwirrende Bezeichnung durch eine andere zu ersetzen (am einfachsten könnte er wie bis anhin vom *unitive event* sprechen), sich trotzdem für die spannungsvolle Bezeichnung entscheidet, muss m.E. im Zusammenhang mit einer weiteren Spannung verstanden werden. Grundlegend für Bellahs Typologie ist nämlich, dass zwischen dem

²⁶⁴ Vgl. ebd., 69.73.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 70.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 55f.

²⁶⁷ Vgl. den Versuch einer Ableitung dieser Prinzipien aus den „Eigenschaften der frühen Sprache“ in ebd., 56-70.

²⁶⁸ Ebd., 74.

²⁶⁹ Ebd. 92.

²⁷⁰ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 13.

²⁷¹ Vgl. ebd., 14f.

A dualismus bzw. dem *unitive event* als Nullkategorie und der religiösen Darstellung eine Art von Kontinuität besteht, die so bei Bruner nicht ins Blickfeld kommt, da dieser im Gegensatz dazu gerade die Diskontinuität betont, die sich in der Kindheitsamnesie äussert, d.h. in der Unfähigkeit des Erwachsenen, sich an seine vorbegrifflichen Erfahrungen zu erinnern. Bellah dagegen geht davon aus, dass *unitive events* in handelter und sprachlicher Form vergegenwärtigt werden und sich auch erneut ereignen können.

I do not mean to imply that unitive experiences are in any simple sense a "return" to early infantile experience, but it may be that possibilities existing then, as in other kinds of early experiences, are never lost but can be reappropriated in much more complex form later on.²⁷²

Man wird Bellahs Wortwahl deshalb wohl so zu verstehen haben, dass er mit der Bezeichnung *unitive event* die Einheit im entsprechenden Ereignis noch vor der Unterscheidung zwischen Erfahrung und Darstellung betont, mit dem Begriff *unitive representation* (ebenso auch *unitive experience*) dagegen die Kontinuität zwischen dem grundlegenden Ereignis und der darauf folgenden Darstellung (bzw. Erfahrung).²⁷³

b) Enaktive Darstellung

Mit der enaktiven Darstellung gelangt Bellah zu einem Typ, der sich besser in Einklang bringen lässt mit Bruners Entwicklungsschema. Denn die enaktive Darstellung basiere wie die handlungsmässige auf Gewohnheit und zielle auf Steuerung der Handlung.²⁷⁴ Ihre Bedeutung liegt auch für Bellah in der Handlung selbst: „The gesture is the meaning – it enacts it – it doesn't, or doesn't necessarily, point to anything else.“²⁷⁵ Diese grundlegende körperliche Darstellungsform findet im Rahmen der Religion ihren Ausdruck im Ritual.

c) Symbolische Darstellung

Im Gegensatz zu Bruner, der den Symbolbegriff erst für die folgende Stufe verwendet, erweitert Bellah Bruners bildhafte Darstellung durch die Verwendung des Symbolbegriffs für diese Stufe. Dabei muss *Symbol* natürlich anders verstanden werden, wohl in Anlehnung an Piagets Gebrauch. Es bildet hier nicht etwa neben *icon* und *index* eine Unterklasse der Zeichen, von denen sich das *symbol* durch seinen rein konventionellen Bezug unterscheidet, sondern muss als Oberbegriff für „Bilder“ aufgefasst werden, wobei „Bilder“ für Bellah visuell wahrnehmbare Darstellungen – wie bei Bruner –, aber ebenso auch auditive sein können – wie musikalische oder gar sprachliche Repräsentationen.

Dadurch, dass Bellah auch sprachliche Repräsentationen zur bildhaften Darstellung zählt, bezieht er deutlicher als Bruner die von diesem erwähnte Phase, in der das Kind zwar schon sprechen kann, seine eigene Erfahrung aber noch nicht begrifflich organisiert hat, in die bildhafte Darstellung mit ein. Die Sprache ist für Bellah hier also nicht (nur) ein konzeptuelles Ordnungssystem, dem das bildhafte Denken mangels protosymbolischer Fertigkeit noch nicht entspricht, sondern die eigenständige Ausdrucksmöglichkeit des bildhaften Denkens. Zur Verdeutlichung spricht Bellah hier von Poesie als Gegensatz zum diskursiven Gebrauch der Sprache.²⁷⁶

Wie sich bei Bruner die Ablösung der Darstellung von der Handlung und die Trennung zwischen innen und aussen beim Kind erst im Laufe der Entwicklung der bildhaften Darstellung vollzieht, so ist auch bei Bellah die symbolische religiöse Darstellung in Bild, Musik und Poesie noch stark vom Aspekt

²⁷² Ebd., 13.

²⁷³ Vgl. ebd., 12.

²⁷⁴ Vgl. ebd., 19.

²⁷⁵ Ebd. 14.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 27.

der Handlung geprägt. Sie ist ein Mittel, um etwas zu tun.²⁷⁷ Ebenso findet sich bei ihr die radikale Trennung zwischen innen und aussen von Darstellendem und Darstellung, aber auch von Darstellung und Dargestelltem noch nicht. „The child is the picture.“²⁷⁸ Musik „participates in that which it represents.“²⁷⁹ „The poem is the cry of its occasion, part of the res itself and not about it.“²⁸⁰ Diese Einheit wird ganz deutlich bei der sprachlichen Form der Erzählung, die für Bellah teilweise noch in den Bereich der Poesie fällt²⁸¹, weil sie zur Identifikation des Hörers mit dem Erzählten einlädt und so wesentlich zur Identitätsbildung beiträgt.²⁸²

Diese Identifikation mit einer Erzählung, in der auch von anderen Menschen die Rede ist, aber auch die gemeinschaftliche Erfahrung von Bildern, Musik und Poesie lassen der symbolischen religiösen Darstellung eine wesentliche Funktion zur Etablierung und Sicherung des sozialen Gefüges zukommen.²⁸³ Eine ganz zentrale Stellung im Bereich der religiösen Darstellung nimmt der Mythos ein, der weiter unten noch ausführlich behandelt werden muss.

d) Konzeptuelle Darstellung

Erst auf der letzten der genannten Entwicklungsstufen kommt es zur Auflösung des Egozentrismus, sodass nun Selbst und Welt klar voneinander abgegrenzt sind. Die daraus resultierende dezentrierte Welt wird nun zum erforsch-, versteh- und manipulierbaren Objekt. Dessen begriffliche Darstellungen „are based on clear definition and accurate observation, so that they are concepts of something definite“²⁸⁴. Daraus folgt, dass auch der Mensch sich selbst zum Objekt werden kann, genauso wie auch seine bisherigen enaktiven und bildhaften Darstellungen. Aus diesem Grund ist die konzeptuelle Darstellung nicht selten mit Kritik verbunden (vgl. z.B. Platos Mythenkritik).²⁸⁵ Im Rahmen der Religion steht für Bellah die Theologie für diese Darstellungsform.²⁸⁶

Wie für Bruner die symbolische Tätigkeit eine angeborene ist, so ist auch für Bellah die konzeptuelle Darstellung bis zu einem gewissen Grad in jeder Kultur zu finden. Doch das frühmoderne Europa zeichne sich gegenüber anderen Kulturen dadurch aus, dass in seinem Kontext die konzeptuelle Darstellung nicht nur zur Reflexion und Kritik, sondern zur totalen Ablehnung früherer Darstellungen und deren Formen geführt habe. Die daraus folgende Nicht-Integration der abgelehnten Darstellungsformen in die von der konzeptuellen Darstellung dominierte moderne Kultur hat nach Bellah zu grossen Entstellungen geführt²⁸⁷, was neue Versuche zur Integration nötig mache.²⁸⁸

Mit diesem letzten Hinweis auf die Entwicklung der konzeptuellen Darstellung im frühmodernen Europa ist nun das Feld der ontogenetischen Entfaltung der Darstellungsformen verlassen und stattdessen das Feld der (kulturellen) Evolution betreten worden. Denn zwischen beiden gibt es für Bellah enge Zusammenhänge, die es nun aufzuzeigen gilt.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 24 (Musik); 29f (Poesie).

²⁷⁸ Ebd., 23.

²⁷⁹ Ebd., 27.

²⁸⁰ Ebd., 28 (Bellah zitiert hier Wallace Stevens, „An Ordinary Evening in New Haven“, in idem (Hg.), *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York 1955, 473.

²⁸¹ Vgl. ebd., 32.

²⁸² Vgl. ebd., 34f.

²⁸³ Vgl. ebd., 25 (Musik); 31 (Poesie); 35 (Erzählung).

²⁸⁴ Ebd., 38.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 39.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 43.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 38f.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 42.

4.3. Von der episodischen Kultur zur theoretischen: die Evolution des menschlichen Bewusstseins

Bereits Bruner hat in seinen *Studien zur kognitiven Entwicklung* „die Entwicklung des Menschen mit der Geschichte seiner Art“²⁸⁹ verknüpft, die bei ihm mindestens bis zu den Primaten zurückreicht. Wie schon dargelegt wurde, dehnt Bellah mit seinem Wunsch nach *deep history* diesen Horizont noch weiter aus, um die ganze Entstehung des Universums umfassen zu können. Allerdings liegt auch bei ihm der Fokus auf der – gemessen im Vergleich zur gesamten Entwicklung seit dem Urknall – sehr kurzen Zeitspanne zwischen der Entstehung der Primaten und heute (bzw. der Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.). Dazu greift er auf Merlin Donalds Buch *Origins of the Modern Mind*²⁹⁰ zurück, das ihm „a picture of the development of human culture that parallels phylogenetically what my typology of religious representation had described largely ontogenetically“²⁹¹ liefere. Weil die drei Stufen dieses Buches die Grundlage für die gesamte Gliederung von Bellahs Werk bieten, soll es im Folgenden ausführlicher als die bisherigen Bezüge von Bellah dargestellt werden.

4.3.1. Grundlagen zu Donalds Werk

Merlin Donald, Forscher in kognitiver Neurowissenschaft und unterdessen emeritierter Professor für Psychologie an der Queen's University in Kingston²⁹², beschäftigt sich intensiv mit der Frage nach den Ursprüngen des menschlichen Geistes (*mind*). Sein Buch *Origins of the Modern Mind* bietet eine erste Hypothese dazu, die dann in seinem zweiten Werk *A Mind So Rare*²⁹³ noch weiter verfeinert worden ist.

Zentral für seinen Ansatz ist die Kombination von biologischen und technologischen (d.h. kulturellen) Faktoren im Rahmen der Evolution.²⁹⁴ An der bisherigen Neuropsychologie und Kognitionswissenschaft bemängelt er nämlich, dass sie die menschliche Kognition unabhängig von der Evolution des Menschen untersucht und so Modelle entwickelt hätten, die den Kriterien einer Evolutionstheorie nicht gerecht würden. Die Biopsychologie und komparative Biologie dagegen hätten sich auf einen phylogenetischen Zugang beschränkt und seien so der Komplexität der menschlichen Kognition im Vergleich zu der der Primaten nicht gerecht geworden.²⁹⁵ Um diesen beiden Schwächen zu entgegen, führt Donald seine Untersuchung im Gegensatz zu den letztgenannten Ansätzen auf der Ebene der Kognition durch. Doch im Gegensatz zu den erstgenannten geht er von einem Verständnis der Kognition aus, das dieses grundlegend als Mittlerin zwischen Hirn und Kultur auffasst.²⁹⁶

Als Begründung dafür, dass die Kultur – verstanden als „shared patterns of acquired behavior characteristic of a species“²⁹⁷ oder „collective system of knowledge and behavior“²⁹⁸ – nicht nur als Folge, sondern auch als Faktor im Gang der Evolution betrachtet werden muss, stützt sich Donald auf Plotkin. Dieser erachtet die Kultur des Menschen nicht nur als wesentlichen Bestandteil seiner Na-

²⁸⁹ Vgl. Bruner, *Studien zur kognitiven Entwicklung*, 22.

²⁹⁰ Vgl. Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge et al. 1991.

²⁹¹ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 118.

²⁹² Vgl. <http://www.queensu.ca/psychology/MerlinDonald.html> (13.08.2014).

²⁹³ Vgl. Merlin Donald, *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, New York 2001; dt. Ausgabe: Merlin Donald, *Triumph des Bewusstseins. Die Evolution des menschlichen Geistes*, Stuttgart 2008.

²⁹⁴ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 4.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 5f.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 2 und 10f: „Thus, the bridge from cultural to biological realms is necessarily cognitive, and a complete evolutionary proposal should address the cognitive level“ (10f).

²⁹⁷ Ebd., 9.

²⁹⁸ Ebd., 148.

tur²⁹⁹, sondern versucht mit einem Modell von vier Ebenen des Evolutionsprozesses aufzuzeigen, dass genetisch bedingte Adaptationen Fähigkeiten zur Folge haben können, die nicht mehr der genetischen Steuerung unterliegen, sondern sich unabhängig davon weiterentwickeln können.³⁰⁰ Die vier Stufen seines Modell umfassen neben der genetischen Ebene auch die Ebene der Entwicklung (*development*), des individuellen Lernens und der Gruppe (*sociocultural level*). Das heisst, dass nach diesem Ansatz auch die letzten zwei Ebenen grundsätzlich auf biologische Ursprünge zurückzuführen seien. Doch weil sie in ihrer Anpassung an ein verändertes Umfeld viel schneller als die genetische und die Ebene der Entwicklung seien, könnten sie sich unabhängig von ihrer genetischen Grundlage verändern und befähigen überdies ihre Träger zur Beeinflussung ihres Umfelds, was wiederum zu Verschiebungen im Selektionsdruck führt. Auf diese Weise bestimmen sie also seit ihrem Aufkommen den Lauf der Evolution mit. Die Lernfähigkeit und die aus ihr entstandene Kultur mit der ihr zugrundeliegenden kognitiven Struktur müssen deshalb auch nach Donald als Faktoren mit zunehmendem Einfluss auf den Evolutionsprozess betrachtet werden.³⁰¹

Doch mit der Aussage, dass die Kognition eine vermittelnde Stellung zwischen der biologischen und kulturellen Sphäre innehat, ist noch nicht geklärt, in welcher Hinsicht sie diese Vermittlung leisten und gleichzeitig die Entwicklung von der Kognition der Primaten zu der der Menschen nachzeichnen könnte. Was an der Kognition also soll untersucht werden, wenn man die Evolution des menschlichen Bewusstseins untersuchen möchte? – Für Donald liegt der Kern im Repräsentationssystem. Nach ihm unterscheiden sich die Menschen von den Affen nämlich nicht vor allem durch ihr grösseres Hirn, ihren spezialisierten Sprachapparat oder ihren Wortschatz. Den zentralen Unterschied erkennt Donald in der Fähigkeit zur Erfindung von neuen Darstellungsmöglichkeiten – und hierbei v.a. in der Erfindung des Symbols: „How did humans, given their nonsymbolic mammalian heritage, come to represent their knowledge in symbolic form?“³⁰² Seine These ist, dass diese Evolution des menschlichen Bewusstseins auf drei grössere Adaptationen verteilt werden kann, die je zur Entstehung neuer Darstellungssysteme führten, von denen noch immer Spuren in der kognitiven Struktur des modernen Menschen auffindbar sind.³⁰³

Zur Bestimmung der entscheidenden Entwicklungsschritte reichen nach diesem Ansatz anatomische Veränderungen also nicht aus. Zusätzlich müssen auch kulturelle Hinweise beachtet werden, weil jede dieser drei Adaptationen nach Donald „a complete redesign of the form of human culture, as the direct result of a change in the architecture of human cognition“³⁰⁴ umfasst haben müssen.³⁰⁵ Überblickt man die Zeitspanne zwischen der Evolution der frühen Hominiden vor vier bis fünf Millionen Jahren und dem Aufkommen des modernen Menschen vor ca. 200'000 Jahren, dann kommt man nach Donald zu folgenden entscheidenden Zäsuren, bei denen anatomische und kulturelle Verände-

²⁹⁹ So z.B. in Henry C. Plotkin, „Human nature, cultural diversity and evolutionary theory“, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 366 (2011): 454-463, 454: „The natural place for humans is in culture, and culture is the quintessence of human nature because it is our biology that enables us to enter into culture.“

³⁰⁰ Vgl. z.B. Henry C. Plotkin und F. John Odling-Smee, „A multiple-level model of evolution and its implications for sociobiology“, *Behavioral and Brain Sciences* 4/2 (1981): 225-235.

³⁰¹ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 157-159.

³⁰² Ebd., 3.

³⁰³ Vgl. ebd., 2f, 15 und 121.

³⁰⁴ Ebd., 16.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 95f. Aus diesem Grund hat die Evolution des *homo habilis* für Donald kein Gewicht, da er biologisch zwar schon als Hominide eingestuft wird, kulturell aber dem Australopithecus noch sehr nahe stand (vgl. ebd., 110-112).

rungen zusammenfallen³⁰⁶: Die starken anatomischen Veränderungen, die beim *australopithecus* vor 4 Millionen Jahren (aufrechter Gang, veränderte Atmung, verfeinerte Handanatomie), beim *homo erectus* vor 1,5 Millionen Jahren (sprunghaftes Hirnwachstum und Asymmetrie der beiden Hirnhemisphären) und beim *homo sapiens* vor 200'000 Jahren (nochmaliges sprunghaftes Hirnwachstum und Entstehung des menschlichen Stimmtrakts) aufgetreten seien, seien mit folgenden kulturellen Veränderungen gekoppelt gewesen: Aufkommen von grundlegenden sozialen Strukturen, die noch heute für Menschen charakteristisch seien, beim *australopithecus* – Aneignen und Einüben von Fertigkeiten, „that led to distinctive toolmaking industries, systematic group hunting, seasonal home bases, migration out of Africa, and use of fire“³⁰⁷, beim *homo erectus* – Beschleunigung des kulturellen Wandels mit dem Aufkommen des Neolithikums beim *homo sapiens*. Speziell die letzten zwei Übergänge zeugen nach Donald von einer tiefgreifenden Veränderung der kognitiven Architektur. Zur Erforschung der Ursprünge des menschlichen Geistes wird man deshalb nach Donald ein spezielles Augenmerk auf diese zwei umfassenden Adaptationen legen müssen³⁰⁸, zu denen noch eine dritte – allerdings nicht-biologische und deshalb nicht die gesamte Spezies umfassende – Adaptation hinzukommen wird. Dass Donald hier die kulturelle Sphäre nicht nur neben die biologische setzt, sondern eine Entwicklung in der ersteren ohne Grundlage in der letzteren als eigenständige neue Stufe der Evolution bezeichnet, wird durch seinen Bezug auf Plotkin ermöglicht und durch die Erfüllung zweier auf Donalds kognitivem Ansatz basierender Kriterien begründet, nämlich das *Entstehen eines neuen Repräsentationssystems* und eine *totale Neustrukturierung der kognitiven Architektur*.³⁰⁹

Mit diesen drei Stufen ist die Gliederung seiner Darlegung festgelegt: Ausgangspunkt ist die kognitive Struktur der Menschenaffen, die er als episodische Kultur bezeichnet. Mit der Evolution des *homo erectus* findet dann ein Übergang von der episodischen zur mimetischen Kultur und mit dem Aufkommen des *homo sapiens* zur mythischen Kultur statt. Die dritte, rein kulturelle, Adaptation läutet schliesslich die theoretische Kultur ein. Dies soll im Folgenden dargelegt werden.

4.3.2. Episodische Kultur

Zur Klassifikation und Beschreibung der Kultur der Affen werden gewöhnlich ihre Essensgewohnheiten oder ihr Lebensraum als Grundlage genommen. Die Kultur der Menschen dagegen wird nach der verwendeten Technologie, ihrer Religion, ihrer Nahrungsgewinnung usw. geordnet. Um den Verlauf der Evolution von der Kultur der Affen zu der der Menschen verfolgen zu können, muss Donald dagegen eine beide Spezies umfassende Klassifikation verwenden, die es ihm erlaubt, Affen und Menschen in ein gegenseitiges Verhältnis zu setzen. Dazu nimmt er – wie schon mehrfach erwähnt – die Kognition bzw. die kognitive Struktur als Grundlage. Um auf dieser Ebene zu einer Klassifikation zu gelangen, richtet er seine Aufmerksamkeit primär auf die verschiedenen Repräsentationsstrategien.³¹⁰

Zur Erhellung der Kognition der Affen bzw. deren Repräsentationsstrategie, setzt Donald bei der Beschreibung ihres Verhaltens an, das er wie folgt charakterisiert:

³⁰⁶ Vgl. ebd., 95-123.

³⁰⁷ Ebd., 122.

³⁰⁸ Vgl. ebd.

³⁰⁹ Vgl. ebd., 270.

³¹⁰ Vgl. ebd., 148f.

Their behavior, complex as it is, seems unreflective, concrete, and situation-bound. Even their uses of signing and their social behavior are immediate, short-term responses to the environment.³¹¹

Aus diesem situationsgebunden Verhalten lasse sich schliessen, dass auch das Gedächtnis der Affen orts- und zeitgebunden sei und deshalb als *episodisches Gedächtnis* bezeichnet werden könne. Das episodische Gedächtnis steht bei Donald im Kontrast zum archaischeren prozeduralen, das als „mnemonic component of learned action patterns“³¹² aufgefasst werden könne. Im Gegensatz zu diesem allgemeine Verhaltenssequenzen speichernden Gedächtnis, speichere jenes genaue Einzelheiten von spezifischen Ereignissen und ermögliche so z.B. das Verstecken und Wiederfinden von Nahrungsvorräten. Beide Speicherarten sind nach Donald voneinander unabhängig und finden sich bei einer Vielzahl von Vögeln und Säugern wieder.³¹³

In dieser Gruppe der mit prozeduralem und episodischem Gedächtnis ausgestatteten Tiere aber hoben sich die Affen durch ihre grosse Fähigkeit ab, komplexe Situationen wahrzunehmen, sie in Segmente aufzuteilen und im Gedächtnis neu zu arrangieren. Donald nennt diese Fähigkeit *event perception*.³¹⁴ Sie sei eine Voraussetzung für das Leben in komplexen Gesellschaften, in denen eine Vielzahl von Verhältnissen zu anderen Tieren gespeichert und innerhalb einer Situation gleichzeitig berücksichtigt werden muss.³¹⁵ Die Fähigkeit zur Wahrnehmung von komplexen Situationen ermögliche den Affen zudem bestimmte Arten von Problemlöseverhalten – wie z.B. die Verwendung von Gegenständen zur Verlängerung der eigenen Reichweite. Nach Donald scheint die Fähigkeit zur *event perception* die höchste Errungenschaft des episodischen Bewusstseins zu sein.³¹⁶

Von den Menschen, die sich nach Donald durch das zusätzliche semantische Gedächtnis auszeichnen, unterschieden sich die Affen v.a. durch die Art der Repräsentation: Weil das episodische Gedächtnis räumlich und zeitlich gebunden ist, seien die Affen unfähig, eine vergangene Situation wieder zu vergegenwärtigen und zu reflektieren, d.h. sie können die jeweils aktuelle Situation im Gedächtnis nicht verlassen und bleiben entsprechend stets auf der Stufe der *event representation*. Die Evolution des Menschen mit seiner mythischen Kultur dagegen setze die Entwicklung von semantischen Repräsentationssystemen voraus³¹⁷, die es erlauben durch Abstraktion vergangene Ereignisse zu reflektieren und zukünftige zu antizipieren. Dies wird in kommenden Abschnitten vorgestellt.

4.3.3. Mimetische Kultur

Der vorangegangene Vergleich der *event representation* mit der semantischen Repräsentation hat den Graben zwischen der episodischen und der mythischen Kultur ersichtlich gemacht. Versuche mit Affen hätten zudem gezeigt, dass selbst dann, wenn Affen ein rudimentärer Umgang mit Symbolen antrainiert worden ist, ihre kognitive Struktur es ihnen nicht erlaube, die Sprache weiter zu entwickeln. Daraus schliesst Donald, dass eine kognitive Zwischenstufe notwendig sei, die erst die Grundlage dafür schaffen würde, dass sich anschliessend die Erfindung von Symbolen als Vorteil erweisen könnte.³¹⁸ Mit der mimetischen Kultur versucht Donald genau diese Zwischenstufe zu eruieren. Es ist allerdings zu erwähnen, dass es sich bei der mimetischen Kultur mehr um eine logisch konstruierte

³¹¹ Ebd., 149.

³¹² Ebd., 150.

³¹³ Vgl. ebd., 151f.

³¹⁴ Vgl. ebd., 153.

³¹⁵ Vgl. ebd., 157.

³¹⁶ Vgl. ebd., 154.

³¹⁷ Vgl. ebd., 160.

³¹⁸ Vgl. ebd., 217-220.

Stufe handelt als um die Beschreibung einer tatsächlich beobachtbaren Kultur.³¹⁹ Dass aber mit dem Aufkommen des *homo erectus*, der noch nicht mit dem Sprachapparat des *homo sapiens* ausgerüstet war, starke kulturelle Veränderungen einhergingen, die auf eine veränderte kognitive Struktur hindeuten und dass illiterate, taubstumme Menschen kognitiv den Affen überlegen sind, wertet Donald als weitere überzeugende Hinweise dafür, dass es tatsächlich noch vor der Evolution der Sprache eine solche Zwischenstufe gegeben haben müsse, deren Errungenschaften auch noch beim *homo sapiens* Anteil an der kognitiven Struktur haben und somit festgestellt werden könnten.³²⁰

a) Kognitive Zwischenstufe

Wodurch könnte sich eine solche vermittelnde Schicht auszeichnen? – Sie muss sich einerseits im Rahmen der episodischen Kultur als vorteilhaft erweisen und andererseits ein Feld abstecken, in dem sich die semantische Fähigkeit der folgenden mythischen Kultur durchsetzen kann. Donald knüpft in seinem Modell der mimetischen Darstellungsfähigkeit an die visuomotorischen Fähigkeiten an, die bei den Affen stark entwickelt sind, was sich v.a. in der Kontrolle der Handbewegung durch das Auge äussert. Auf mimetischer Stufe werden diese Fähigkeiten nach Donald neu der willentlichen Steuerung zugänglich. Eine grundlegende Neuerung durch die Mimesis liegt nach ihm also in der Intentionalität. Das bedeutet, dass nun eine Bewegung nicht mehr nur kontrolliert, sondern auch später noch willentlich wiederholt und eingeübt werden kann. Die Fähigkeit, in einer bestimmten Situation einen vorhandenen Gegenstand als Instrument zur Erreichung eines mit dieser Situation verbundenen Ziels einzusetzen, sei durch die *event perception* der Affen bereits gegeben. Dass aber ein Gegenstand als nützliches Werkzeug für eine zukünftige Situation erkannt oder gar erst hergestellt werden kann – wie dies beim *homo erectus* aufgrund der Werkzeugfunde seiner Acheuléen-Industrie vorausgesetzt werden muss –, erfordere zudem „an ability to self-cue and reproduce or re-enact the scenario“³²¹.

Doch mit der Fähigkeit zur intentionalen Steuerung von Handlungen ist die neue Fertigkeit³²² auf der mimetischen Stufe noch nicht vollständig erfasst.

Mimetic skill or mimesis rests on the ability to produce conscious, self-initiated, representational acts that are intentional but not linguistic. These mimetic acts are defined primarily in terms of their representational function.³²³

Durch die Mimesis könne eine Handlung also auch eine beabsichtigte darstellende Funktion bekommen. Deutlich wird dies z.B. beim gezielten Einsatz von Gesichtsausdruck und Stimmmodulation (Prosodie). Hier wird nicht nur eine frühere Handlung bewusst wiederholt, sondern durch diese Handlung wird etwas von der Handlung selbst Unterschiedenes – z.B. Emotionen – ausgedrückt.³²⁴ Am Rande sei erwähnt, dass die bewusste Steuerung der Stimme und die damit vorausgesetzte Wiedererkennung bestimmter Modulationen mit der Entstehung eines neuen Speichersystems für Laute verknüpft sein mussten, das für die nächste Stufe dann wesentlich werden sollte.³²⁵

Dies versucht Donald in einem Modell der Kognition darzustellen. Die Bestandteile seines Modells sind (1) die bereits bei den Primaten stark entwickelte Fähigkeit der *event perception*. Dazu kommt (2) die verfeinernde Koordination von Eigenwahrnehmung (vergleichbar mit einer inneren

³¹⁹ Vgl. ebd., 162.

³²⁰ Vgl. ebd., 165-168.

³²¹ Ebd., 180.

³²² Aufgrund der wesentlichen Bedeutung des intentionalen Aspekts der Mimesis, wird fortan nicht mehr von mimetischer *Fähigkeit*, sondern mit Donald von mimetischer *Fertigkeit (skill)* gesprochen.

³²³ Ebd., 168.

³²⁴ Vgl. ebd., 180.

³²⁵ Vgl. ebd., 182f.

Landkarte des eigenen Körpers) und Steuerung des motorischen Outputs, was Donald unter dem Begriff *integrated self-modeling system* zusammenfasst. Neben diese beiden bereits bei den Primaten vorhandenen, hier aber z.T. verfeinerten Komponenten tritt bei Donald nun (3) der *mimetic controller*. Dieser kombiniere die Informationen der beiden vorangegangenen Komponenten miteinander auf eine – die egozentrische Sichtweise durchbrechende – neue Weise im Rahmen eines objektiven Ereignisraums. Die entscheidende Wende liegt nach diesem Modell also in der neuen Art, wie „the individual's own body, and its movement in space, was represented in the brain“³²⁶.

Die so dargestellte mimetische Fertigkeit dient in Donalds System – obwohl sie als eine eigenständige Adaptation verstanden werden müsse – als Wegbereiterin der nächsten grösseren Adaptation, nämlich dem Spracherwerb. Es versteht sich von selbst, dass die Ermöglichung des Spracherwerbs nicht die Ursache der Evolution der Mimesis gewesen sein konnte. Aber im Rahmen einer Theoriebildung über den Ursprung des modernen Bewusstseins, das wesentlich durch die Sprachfähigkeit geprägt ist, macht die Frage nach der Anschlussfähigkeit der Evolution der Sprache trotzdem Sinn. Deshalb macht Donald bereits hier auf einige Züge der mimetischen Fertigkeit aufmerksam, die im Rahmen der episodischen Kultur noch nicht gegeben waren, für die Nützlichkeit der Sprache aber – und somit für ihre Evolution – notwendige Voraussetzung sind. Zwei Beispiele seien hier erwähnt: Mimesis ist nicht nur intentional, sondern erlaubt es aufgrund der Durchbrechung der Egozentrizität, die Intention des anderen zu erkennen und die eigene Intention darzustellen. D.h., die mimetische Fertigkeit besitzt das Potential zur Kommunikation. Eine mimetische Handlung setzt zudem die bewusste Unterscheidung der Handlung vom Dargestellten voraus. D.h., sie hat einen externen Bezug, was für Donalds Rekonstruktion der Evolution der Sprache ein wesentlicher Punkt ist.³²⁷

b) Kulturelle Veränderungen

Eine solche Veränderung der kognitiven Struktur und die entsprechende Ausdehnung von Handlungsmöglichkeiten ziehen natürlich Veränderungen der Kultur der damit ausgestatteten Wesen nach sich. Donald nennt einige solcher Veränderungen³²⁸: Bereits im Rahmen der episodischen Kultur lasse sich bei vielen höher entwickelten Tieren feststellen, dass sie das Verhalten anderer Tiere imitieren und sich so neue Handlungsweisen aneignen können. Wie bereits erwähnt erlaubt es die mimetische Fertigkeit dagegen, ein bestimmtes Verhalten nicht mehr nur zu imitieren, sondern auch bewusst darzustellen.³²⁹ Durch sie werde es nun möglich, komplexe Tätigkeiten zu vermitteln, indem eine komplexe Handlung in Einzelschritte zerlegt und Schritt für Schritt gezielt vorgezeigt wird, damit sie vom Gegenüber nachgeahmt und eingeübt werden kann. Mimesis ermöglicht also das pädagogische Instrument *Vorzeigen*, welches die Fähigkeit zur Unterscheidung einer Handlung von ihrer Darstellung voraussetzt. Donald weist weiter darauf hin, dass die Vermittlung z.B. einer handwerklichen Fertigkeit – neben der mimetischen Fertigkeit des Darstellens – vom Lehrenden zudem die ebenfalls durch Mimesis vermittelte Fähigkeit verlangt, sich dem Wissensstand des Lernenden anzupassen – „a ‚model‘ of the child's current knowledge“³³⁰ zu entwickeln – um ihm immer nur so viel vorzuzeigen, wie dieser auch tatsächlich nachahmen und einüben kann. Das Aufkommen der Mimesis erlaubte also das Entstehen der Pädagogik.³³¹

³²⁶ Ebd., 189 (Herv. i. Orig.).

³²⁷ Vgl. ebd., 171-173.

³²⁸ Vgl. ebd., 173-177.

³²⁹ Vgl. ebd., 168f.

³³⁰ Ebd., 177.

³³¹ Vgl. ebd., 176f.

Doch darstellen kann man nicht nur reine Handlungen, sondern auch Beziehungen. Donald weist darauf hin, dass z.B. Kinder – indem sie im Spiel die Rolle ihrer Eltern übernehmen – nicht nur deren Verhalten imitieren, sondern zudem ihrem Verhältnis zu den Eltern eine Gestalt geben, die im Spiel z.T. auch bearbeitet und umgestaltet werden kann. Vollzieht sich das Spiel in der Gemeinschaft mit anderen, können daraus feste Rollen mit standardisierten Beziehungen zueinander und charakteristischen Verhaltensweisen entstehen. Die Fixierung einer Anzahl verschiedener Rollen mit spezifischem Verhaltensrepertoire muss sich z.B. bei der kooperativen Jagd von Grosswild mit verschiedenen aufeinander abgestimmten Aufgaben als grosser Vorteil erwiesen haben.³³²

Erweitert sich der Kreis der dargestellten Beziehungen auf die gesamte Gruppe, dann formen die daraus entstehenden Rituale eine zwar veränderbare, aber doch ziemlich stabile Sozialstruktur, die aufgrund ihrer fortan dem Individuum vorgegebenen Prägung mehr ist als die Summe der Beziehungen der Einzelnen zueinander. Das heisst, das Ritual stellt das Gefüge der Gruppe als ganze dar. „In effect, the mimetic ‚customs‘ of a group would serve as the collective definition of the society“³³³.

Diese wenigen Beispiele machen deutlich, wie vorteilhaft sich die mimetische Fertigkeit ausgewirkt haben muss. Ausgerüstet mit ihr sei es dem *homo erectus* möglich gewesen, seine Heimat in Afrika zu verlassen, sich erfolgreich über Europa und Asien auszubreiten und seine Existenz bis vor ca. 300'000 Jahren über eine Million Jahre lang zu sichern.³³⁴

4.3.4. Mythische Kultur

a) Die Stärke der mythischen Kultur

Archäologische Funde zeugen davon, dass seit dem Zeitpunkt vor rund 400'000 Jahren erste Variationen vom *homo erectus* entstanden sind. Darauf folgte eine schwer überschaubare Zeit mit verschiedenen Hominidenarten³³⁵, die damit endete, dass vor 35'000 Jahren der seit 125'000 Jahren erstmals in Afrika nachweisbare *homo sapiens sapiens* als einzige überlebende Art übrig geblieben war.³³⁶ Da der *homo erectus* aber bereits vor 300'000 Jahren ausgestorben war, musste diese weit verbreitete, erfolgreiche Hominidenart nach Donald schon sehr schnell von frühen Formen des *homo sapiens* verdrängt worden sein, der dieselbe ökologische Nische beanspruchte und sich darin offensichtlich als der Erfolgreichere erwies.³³⁷

Worin bestand aber der Unterschied zwischen der Kultur des *homo erectus* und derjenigen des *homo sapiens*? Ganz kurz gefasst kann man mit Donald sagen:

The competitive advantages of human culture over that of erectus are easy to illustrate. [...] Humans are better and faster at everything: social coordination, tool manufacture, systematic war, finding and building shelter, gathering and hunting food.³³⁸

Besser und schneller sei der *homo sapiens* also – und zwar bei Verrichtungen, die oftmals mehrere Personen verlangen. Das bedeutet, dass sich der *homo sapiens* gegenüber seinem Vorgänger v.a. in

³³² Vgl. 174f.

³³³ Ebd., 173.

³³⁴ Vgl. ebd., 112-114.

³³⁵ Vgl. z.B. Ernst Mayrs Versuch, eine vereinfachende Taxonomie zu schaffen („Taxonomic Categories in Fossil Hominids“ [1950], in: idem [Hg.], *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge 1976, 530-543, 540), die Donald übernommen zu haben scheint, obwohl er dies nicht ausweist (vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 202-208).

³³⁶ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 202f.

³³⁷ Vgl. ebd., 209f.

³³⁸ Ebd., 210.

der grösseren Fähigkeit und der grösseren Schnelligkeit „to act as a cohesive society“³³⁹ auswies. Dies lässt sich nach Donald sehr einfach durch die semiotische Fähigkeit des *homo sapiens* erklären, die den Menschen mit neuen Denkfähigkeiten und neuen Arten von Kommunikation und von Informationsspeicherung ausgerüstet und sich letztlich in der mündlichen Sprache geäussert habe.³⁴⁰ Schon der mit ersten semiotischen Fähigkeiten ausgerüstete archaische *homo sapiens* habe sich also dem *homo erectus* gegenüber durchsetzen können, später habe sich der mit der Fähigkeit zu schnellem Sprechen ausgerüstete *homo sapiens sapiens* gegenüber dem – nach Donalds Taxonomie als Unterart des *homo sapiens* bestimmten – *homo sapiens neanderthalensis* durchgesetzt.³⁴¹

Doch mit dem Hinweis darauf, dass sich die Sprache als vorteilhaft erwiesen hat, ist noch nicht geklärt, *worin* genau ihre ursprüngliche Stärke lag. Um dies beantworten zu können, müsse die der Sprache zugrundeliegende kognitive Entwicklung und nicht nur die Sprache als Sprache untersucht werden. Dazu sucht Donald nach dem ursprünglichen Anwendungsfeld der Sprache und versucht so, ihren anfänglichen Zweck zu erheben: Während auch beim *homo sapiens* die Weitergabe und das Erlernen von handwerklichen Tätigkeiten noch ganz im Rahmen der mimetischen Kultur lagen, habe die Sprache in der sozialen Vermittlung – z.B. bei der Koordination einer Gruppe, bei der Informationsweitergabe oder bei gemeinsamer Entscheidungsfindung – eine zentrale Rolle gespielt. Doch am höchsten entwickelt sei sie im Zusammenhang mit der mythischen Erfindung – „the construction of conceptual ‚models‘ of the human universe“³⁴² – gewesen. Diese neue Art der Repräsentation ist nach Donald keine späte Folge der Evolution der Sprache, sondern eine der ersten.³⁴³

Nach ihm liegt deshalb die ursprüngliche Nützlichkeit der Sprache nicht in ihrer Unterstützung der politischen Organisation und der Kommunikation (soziale Vermittlung) oder in ihrer Unterstützung der Vermittlung von handwerklichen Fertigkeiten, sondern in ihrer Befähigung zu integrativem Denken. Während die mimetische Repräsentation nämlich noch immer an konkrete Ereignisse gebunden war – die sie im Gedächtnis zwar willentlich abrufen konnte, aber stets als lose Fragmente nebeneinander stehen lassen musste –, habe sich symbolisches oder metaphorisches Denken als fähig erwiesen, durch den Mythos die losen Fragmente zu einem letztlich das gesamte menschliche Universum umfassenden Modell miteinander zu kombinieren. Weil sich nach Donald dieses Modell also im Mythos artikuliert³⁴⁴, nennt er diese Stufe nicht etwa die sprachliche oder symbolische, sondern die mythische. Die Evolution der Sprache ist nach Donald somit in erster Linie die Antwort auf die Anforderung, konzeptuelle Fähigkeiten zu entwickeln und so das Denken zu verbessern.³⁴⁵

b) Evolution der Sprache

Liegt die Nützlichkeit der Sprache bzw. der mythischen Repräsentation also nicht primär in der Vereinfachung von Kommunikation, sondern in ihrer Unterstützung des integrativen Denkens, dann stellt nicht etwa die Evolution des modernen Vokaltrakts, sondern die Erfindung des Symbols den entscheidenden Entwicklungsschritt von der mimetischen zur mythischen Kultur dar.

Hierbei ist zu beachten, dass nach Donald ein richtiges Reagieren auf Symbole und deren korrekte Verwendung noch nicht hinreichend sind, um den Übergang zu verstehen. Affen haben sich z.B. als fähig erwiesen, in beschränktem Umfang Symbole angemessen zu gebrauchen. Allerdings sei kein

³³⁹ Ebd., 209.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 212f.

³⁴¹ Vgl. ebd., 202-208.

³⁴² Ebd., 213.

³⁴³ Vgl. ebd.

³⁴⁴ Vgl. ebd., 214, wo Donald *Mythos* wie folgt definiert: „a unified, collectively held system of explanatory and regulatory metaphors“.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 213-216.

Fall belegt, in dem ein Affe ein Symbol erfunden hätte. Das bedeutet, dass zumindest einige „Symbole“ auf nicht-symbolische Weise verwendet werden können.³⁴⁶ Für Donald handelt es sich bei den Affen somit schlicht um konditioniertes Verhalten und nicht um einen Ausdruck von symbolischer Fähigkeit. Denn hier werde einfach ein gegebenes Zeichen als Mittel eingesetzt, um zu einem in der Situation vorhandenen erwünschten Ziel zu gelangen, was im Rahmen der *event perception* der episodischen Kultur durchaus möglich sei.³⁴⁷ Ebenso biete auch die Verfeinerung des menschlichen Sprachapparats, wodurch die für eine entwickelte Sprache notwendige Differenzierung der Laute erst möglich geworden ist, noch keine hinreichende Erklärung für das Aufkommen der Sprache. Dazu musste erst – wie beim Symbolgebrauch der Affen – die Fähigkeit hinzukommen, Symbole zu erfinden, bzw. die Fähigkeit, Modelle der Wirklichkeit zu bilden.³⁴⁸

Des Weiteren ist nach Donald darauf hinzuweisen, dass neben dem Umstand, dass aus dem Verwenden von Worten noch keine Semiotik folge, Symbolgebrauch zugleich mehr umfasse als nur die mündliche Sprache: Nicht der sinnliche Modus eines verwendeten Symbols, sondern die der Verwendung zugrunde liegende Denkweise entscheide über den Wert eines Symbols.³⁴⁹ Mit dieser Erweiterung der Sprache auf das Symbol überhaupt könnte man auch vermuten, dass die ersten Sprachzeichen nicht mündlicher Art waren, sondern aus dem mimetisch standardisierten Verhaltensrepertoire stammten, dessen Aufführungen bereits in der mimetischen Kultur als Darstellung von etwas anderem erkannt worden waren. Donald betrachtet deshalb die Gestik als mögliche erste semiotische Erfindung, sodass der Entstehung der mündlichen Sprache „fairly elaborate systems of gestural symbolism“³⁵⁰ vorausgegangen sein könnten. Trotzdem war es nach Donald doch v.a. das phonologische System, in dem sich die Vorteile des symbolischen Denkens voll entfalten konnten. Seine Stärke läge nämlich darin, dass es eine unaufwändige und schnelle Kombination verschiedener Laute erlaube, wodurch fast unendlich viele Symbole geschaffen werden können. Zudem lasse dieses System andere Hirnaktivitäten unbeeinträchtigt und könne deshalb parallel zu visuellen und motorischen Tätigkeiten eingesetzt werden.³⁵¹

Die Entstehung der neuen kognitiven Fähigkeit, Modelle der Wirklichkeit zu bilden, muss nach Donald deshalb als komplexer Prozess der Kombination und gegenseitigen Begünstigung mit einer Vielzahl von weiteren kognitiven Errungenschaften (wie z.B. die verfeinerte Kontrolle über Stimmtrakt und Gesichtsmuskulatur, die Entstehung eines auditiven Feedbacksystems, die Fähigkeit, Gehörtes in Sequenzen einzuteilen, sie als eigene „Objekte“ zu erkennen und diese für eine Zeit lang zu speichern³⁵²) verstanden werden, während dessen sich im Laufe von ca. 200'000 Jahren die moderne Sprachfähigkeit etabliert haben konnte.³⁵³

Die treibende Kraft hinter dem Sprachgebrauch bleibt für Donald bei allem das symbolische Denken³⁵⁴ bzw. die narrative Fähigkeit, „to harness these abilities toward the reconstruction of reali-

³⁴⁶ Diese holprige Formulierung könnte man wohl mit Peirces Unterscheidung von *type* und *token* glätten (vgl. Charles S. Peirce, „Prolegomena to an Apology for Pragmaticism“, *The Monist* 16/4 [1906]: 492-546). Beim von den Affen verwendeten „Symbol“ würde es sich dann allein um ein *token* handeln, weil es nicht als Bestimmung eines existierenden Dings verwendet würde, sondern als eigenes Ding, das genau an dieser einen Stelle seine Bedeutung hat.

³⁴⁷ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 218.

³⁴⁸ Vgl. ebd., 219f.

³⁴⁹ Vgl. ebd., 225.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Vgl. ebd., 249.

³⁵² Vgl. ebd., 237-249.

³⁵³ Vgl. ebd., 237.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 255.

ty“³⁵⁵. Zur Darstellung dieser Kraft fügt Donald seinem Modell der Kognition eine neue Instanz, den *linguistic controller*, hinzu. Dieser wird dem episodischen Gedächtnis und dem *mimetic controller* übergeordnet. D.h. er bezieht Informationen von ihnen und bildet daraus Repräsentationen, die ihnen umgekehrt nicht zugänglich sind.³⁵⁶ Das höchste Produkt dieser Adaptation stellt nach Donald – wie bereits erwähnt – der Mythos dar. Er sei das Resultat von jahrhundertelanger Diskussion über die Wirklichkeit und habe den obersten Platz in der kognitiven Hierarchie inne. Er enthalte das gesamte vorhandene Wissen und bestimme massgeblich das Verhalten der Menschen wie auch ihre Wahrnehmung der Welt.³⁵⁷

4.3.5. Theoretische Kultur

Nach einer langen Zeit der Vorherrschaft des *linguistic controller* im Rahmen der Kognition und des Mythos als Art der Repräsentation, wird das Aufkommen der theoretischen Kultur nach Donald genau darin sichtbar, dass der Mythos von seiner Vorrangstellung verdrängt werde. Die Entmythologisierung sei „the first step in any new area of theory development“³⁵⁸. Denn im Gegensatz zum Mythos, der mittels Analogie Ereignisse miteinander verbinde und so Bedeutung stifte, löse die Theorie die mythische Einheit auf, um analysieren zu können und durch Entdecken von Gesetzmässigkeiten zu verifizierbaren Erklärungen und Vorhersagen und so wiederum zu einer neuen Art von Verbindung zu gelangen. Diese sei allerdings im Gegensatz zur mythischen Einheit „not concerned with significance in the same sense at all“³⁵⁹.

Obwohl die theoretische Kultur in keinem Zusammenhang mit einer biologischen Adaptation stehe, stellt sie für Donald eine eigene Stufe der Evolution der menschlichen Kognition dar. Dies begründet er durch die Erfüllung der bereits genannten Kriterien *neue Repräsentationssysteme* und *neue kognitive Architektur*.³⁶⁰ Dies soll im Folgenden dargelegt werden.

a) Visuografische Erfindung

Die entscheidende Voraussetzung für das Aufkommen der theoretischen Kultur ist nach Donald die Erfindung von grafischer Darstellung. Oberflächlich betrachtet könnte die grafische Darstellung schlicht als eine Verschiebung von einem auditiven zu einem visuellen Modus der bisher sprachlichen Symbolisierung aufgefasst werden. Denn die Fähigkeit, visuelle Zeichen zu verstehen, ist bereits durch die episodische Kultur und die Fähigkeit, visuell bewusst darzustellen, durch die mimetische Kultur in der gesamten menschlichen Spezies verankert. Weil aber die grafische Darstellung – v.a. in ihren hochentwickelten Formen wie der Schrift oder gar dem phonetischen Alphabet – trotzdem in verhältnismässig wenigen Kulturen entstanden ist, geht Donald von der Eigenständigkeit der grafischen gegenüber den vorangegangenen Repräsentationsarten aus und macht geltend, dass hier im Vergleich zur Sprache nicht nur die sinnliche Modalität gewechselt habe, sondern total neue Symbolsysteme entstanden sein müssten.³⁶¹ Dies wird deutlich, wenn man die Entwicklung der drei von Donald aufgeführten Gruppen der grafischen Symbole betrachtet, nämlich die pikturale, ideografische und phonologische Darstellung.³⁶²

³⁵⁵ Ebd., 257.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 259-261.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 258.

³⁵⁸ Ebd., 275.

³⁵⁹ Ebd., 274.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 270.

³⁶¹ Vgl. ebd., 273.

³⁶² Vgl. ebd., 276-278.

Die vor ca. 40'000 Jahren aufgekommene piktoriale Darstellung, d.h. die bildhafte Darstellung „of recognizable perceptual objects“³⁶³, wie sie in entwickelter Form z.B. in den Höhlenmalereien von Altamira und Lascaux vorliegt, sei die erste und für lange Zeit einzige Art der grafischen Darstellung gewesen. In Donalds Modell kommt ihr entsprechend eine vermittelnde Funktion zwischen der mythischen und theoretischen Kultur zu. Denn aufgrund ihrer primären Verwendung im Zusammenhang mit dem Ritual und ihrer thematischen Ausrichtung auf Jagd und Fruchtbarkeit lasse sich die piktoriale Darstellung noch sehr gut in den Rahmen der mythischen Kultur einordnen. Auch die für sie notwendigen Fähigkeiten – episodische *event perception* zur Herstellung des Bezugs, mimetische Handwerksfähigkeit zur praktischen Ausführung und sprachlich-konzeptuelle Fähigkeit zum Entwerfen und Anleiten der praktischen Ausführung – sind bereits in der mythischen Kultur vorhanden, sodass hier noch nicht notwendig von einer neuen Stufe der Evolution des menschlichen Geistes gesprochen werden müsste.

Allerdings beginnt sich nach Donald mit der grafischen Darstellung eine neue Interpretationsstrategie zu entfalten, die er *visuosymbolic code* nennt. In den folgenden zwei Gruppen der grafischen Darstellung wird sich diese neue Interpretationsstrategie dann immer stärker verankern und sich letztlich auch über den *linguistic controller* setzen, der nach Donalds Modell in der mythischen Kultur noch die oberste Kontrollfunktion innehatte. Die piktoriale Darstellung ist für Donald also der Beginn der neusten und bisher letzten Stufe der Evolution des menschlichen Geistes.³⁶⁴

Anhand der Entstehung und Entwicklung der Keilschrift, die auf „a primitive accountig system developed in Mesopotamia about 8'500 B.C.“³⁶⁵ zurückgehe, wie auch der ägyptischen Hieroglyphen, die anfänglich noch stark piktoriale Züge aufwiesen, illustriert Donald den Übergang von der rein piktoralen Darstellung zur rudimentären Schrift, die in Abgrenzung zur späteren phonetischen Schrift als Ideografie bezeichnet werden könne, da ihre Zeichen ursprünglich noch in keinem direkten Zusammenhang mit der gesprochenen Sprache gestanden haben, sondern Ideen vermittelten, die sekundär sprachlich ausgedrückt werden mussten (wie es noch heute z.B. bei den Zahlzeichen der Fall ist).³⁶⁶ Ihren ursprünglichen Sitz hatten diese Schriften im Handel. Die Fähigkeit, theoretisch endlose Listen dauerhaft und unter geringem Aufwand transportierbar festzuhalten, hat sich gerade da als grosser Vorteil erwiesen. So haben sich diese Schriften trotz ihrer grossen Anforderung an die Schreiber, die eine stets grösser werdende Zahl von Zeichen auswendig lernen mussten (die akkadische Keilschrift z.B. habe etwa 600 Zeichen umfasst), und obwohl der Text manchmal trotz allem mehrdeutig blieb, etablieren können. Sie waren dabei so erfolgreich, dass sie mit der Zeit auch ausserhalb ihres ursprünglichen Einsatzgebiets Verwendung fanden – so z.B. in der Abfassung historischer oder gesetzlicher Texte wie des *Codex Hammurapi*.³⁶⁷

Neben der Möglichkeit, die Mehrdeutigkeit eines Texts auf ideografischem Weg durch Einführung neuer Zeichen zur genaueren Bestimmung des Bezeichneten zu verringern – wie z.B. durch ein Zeichen für das Geschlecht, eines für das Material... –, besteht auch die Möglichkeit des phonologischen Wegs, bei dem die Zeichen nicht mehr in direktem Bezug zu den Gegenständen bzw. Ideen stehen, sondern deren sprachlichen Ausdruck grafisch abbilden. Das ist Donalds dritte Gruppe der grafischen Symbole. Bereits bei den Keilschriften und noch deutlicher bei den ägyptischen Hieroglyphen lasse sich durch ihre Umformung in eine Silbenschrift die Entwicklung in Richtung phonetischer Anbindung feststellen: Ursprünglich ideografische Zeichen für einsilbige Wörter konnten so mitei-

³⁶³ Ebd., 277.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 279-284.

³⁶⁵ Ebd., 285.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 287.

³⁶⁷ Vgl. ebd., 289.

inander verbunden werden, dass dabei nicht mehr die grafisch abgebildeten Gegenstände und Ideen selbst Gegenstand der Darstellung waren, sondern der sprachliche Laut dieser Gegenstände zusammengesetzt den Laut von mehrsilbigen Wörtern wiedergab. Mit dem griechischen Alphabet, bei dem die Zeichen nicht mehr für ganze Silben, sondern nur noch für einen einzigen Laut stehen, sei der phonologische Weg dann vollständig eingeschlagen worden. Die Vorteile, die Donald darin sieht, sind gross: Die erreichte Präzision des Geschriebenen mit der gleichzeitig drastischen Reduktion der dafür benötigten Zeichen mache die phonetische Schrift nicht nur viel breiter einsetzbar, sondern zudem viel einfacher lernbar als ihre ideografischen Vorgänger. Indem sie an der Sprache, d.h. am Klang, anknüpft, mache sie sich ausserdem das bereits auf mimetischer Stufe einsetzende und auf mythischer Stufe ausgebildete auditive Gedächtnis zunutze.³⁶⁸

Der Umstand, dass sich die Schrift also nicht direkt aus der Sprache heraus entwickelt hat, sondern anfänglich ganz deutlich unabhängig vom sprachlichen Ausdruck war (und z.B. bei der chinesischen Schrift teilweise noch heute ist)³⁶⁹ und die Beobachtung, dass selbst die phonetische Schrift nicht zwingend phonetisch entschlüsselt wird – z.B. von tauben Menschen oder beim *Speed Reading* –, sprechen nach Donald deutlich für die Eigenständigkeit der Schrift gegenüber der Sprache.³⁷⁰ Damit ist für ihn das erste Kriterium für die Annahme einer neuen kognitiven Stufe – eine neue Darstellungsart – gegeben.

b) Auslagerung des Gedächtnisses

Das zweite Kriterium, damit nach Donald von einer eigenen Stufe der kognitiven Evolution gesprochen werden kann, ist das Entstehen einer neuen kognitiven Gesamtarchitektur. Wie dargestellt repräsentierte Donald den Übergang zur mimetischen Stufe auf kognitiver Basis durch die Einführung des *mimetic controller*, welcher der Selbstwahrnehmung und der *event perception* aus der episodischen Stufe übergeordnet als ungebundene Instanz deren Wahrnehmungen zueinander ins Verhältnis setzte und die motorischen Reaktionen auf Reize steuerte. Den Übergang zur mythischen Stufe verband Donald dann mit der Entstehung des *linguistic controller*, welcher wiederum dem *mimetic controller* übergeordnet Informationen von diesem, der *event perception* und der Selbstwahrnehmung erhielt und daraus Modelle der Wirklichkeit generierte. Beide Übergänge waren auf biologischer Basis verbunden mit einem sprunghaften Hirnwachstum. Weil sich unser Hirn biologisch seither aber nicht mehr stark verändert hat, sondern sich kaum von dem unserer jungsteinzeitlichen Vorfahren unterscheidet, dürfte es schwierig werden, für die Darstellung des Übergangs zur theoretischen Kultur einen weiteren kognitiven *controller* einzuführen, der sich ja irgendwie neurologisch hätte niederschlagen müsste. Und tatsächlich erweitert Donald sein Modell bei diesem letzten Übergang nicht mehr durch einen neuen *controller*, sondern ein *external memory field*.³⁷¹

Durch die grafische Darstellung wurden die Menschen instand gesetzt, Informationen z.B. durch Verschriftlichung ausserhalb des individuellen biologischen Gedächtnisses dauerhaft zu speichern. Dieses externe Gedächtnis (*external symbolic storage system*) betrachtet Donald als „the exact external analog of internal, or biological memory, namely a storage and retrieval system that allows humans to accumulate experience and knowledge“³⁷². Wird das externe Gedächtnis also als eigenständiges Element in der kognitiven Struktur des Menschen betrachtet, dann folgt daraus ein fast

³⁶⁸ Vgl. ebd., 297-299.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 295.

³⁷⁰ Vgl. ebd., 299-305.

³⁷¹ Vgl. ebd., 312.

³⁷² Ebd., 309.

explosionsartiges Wachstum der menschlichen Gedächtnisleistung mit virtuell unbegrenzter Ausbaufähigkeit seit der Erfindung der grafischen Darstellung.³⁷³

Doch der Ausbau der Speicherkapazität allein führt noch nicht notwendig zu einer neuen kognitiven Struktur. Erst dann, wenn die Menge des extern Gespeicherten die Speicherkapazität des biologischen Hirns übersteigt, ein Einzelner aber trotzdem Gebrauch von den extern abgelegten Informationen machen möchte, kommt es zu neuen kognitiven Strukturen. Denn nun muss das biologische Gedächtnis neue Strategien im Umgang mit der gespeicherten Datenmenge entwickeln. Es muss Wege finden, wie die richtigen Daten am besten gesucht und wie zwischen ihnen ausgewählt werden soll.³⁷⁴ Dies veranschaulicht Donald anhand einer Auseinandersetzung mit Baddeleys Modell des Arbeitsgedächtnisses.³⁷⁵

Arbeitsgedächtnis ist nach Baddeley als „the temporary storage of information in connection with the performance of other cognitive tasks such as reading, problem-solving or learning“³⁷⁶ zu verstehen. Dieser temporäre Speicher besteht nach Baddeley aus zwei Subkomponenten, aus dem *articulatory loop*³⁷⁷ und dem *visuo-spatial scratch-pad*³⁷⁸. Die eine löst also Aufgaben unter Zuhilfenahme eines auditiven Speichers, die andere mit einem visuellen Speicher. Beide Subkomponenten werden nach Baddeley durch eine *central executive* koordiniert, die v.a. für die Steuerung der Aufmerksamkeit zuständig sei.³⁷⁹

Bringt man dieses Modell mit Donalds externem Gedächtnis zusammen – was in der Logik der Sache liegt, da Lesen und Lernen in der theoretischen Kultur stets im Zusammenhang mit dem externen Speicher stehen –, dann entsteht nach Donald die Schwierigkeit, dass der temporäre Speicher des Arbeitsgedächtnisses von Baddeley zu eingeschränkt wirkt für grössere Denkprozesse. „How could such a delicate and unreliable instrument be the cognitive field where novels are written and treaties negotiated?“³⁸⁰ Donalds Lösung besteht nun darin, dass er nicht nur zwischen einem Langzeitgedächtnis und dem Arbeitsspeicher, der bestimmte Gegenstände des Langzeitgedächtnisses kurzfristig bereithält, unterscheidet wie Baddeley, sondern seine Unterscheidung zwischen biologischem und externem Gedächtnis auch auf den Arbeitsspeicher anwendet. Grafische Darstellung dient nach ihm also nicht nur der dauerhaften externen Speicherung von Informationen, sondern auch der kurzfristigen Speicherung – z.B. in Form eines Notizzettels bzw. der Ausbreitung mehrerer Notizzettel auf dem Tisch – im Rahmen von grösseren Denkaufgaben. Doch Donald geht noch weiter und unterscheidet nicht nur zwischen diesen zwei Arten von Arbeitsspeicher, sondern erklärt gerade diese kurzfristigen externen Symbolisierungen (*external memory field*) als das wahre Arbeitsgedächtnis in der modernen Kultur, während Baddeleys Auffassung des Arbeitsgedächtnisses hingegen als taugliches Modell für das Denken unter den Vorzeichen der mythischen Kultur anerkannt werden könne.³⁸¹ Auf diese Weise wird es ihm möglich, die neue Architektur der Kognition in der theoretischen Kultur aufzuzeigen: die Verschiebung des Arbeitsspeichers vom biologischen Gedächtnis auf

³⁷³ Vgl. z.B. Donalds Liste der charakteristischen Unterschiede von Exogrammen gegenüber Engrammen (vgl. ebd., 315).

³⁷⁴ Vgl. ebd., 321.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 325-333.

³⁷⁶ Alan D. Baddeley, „Working memory“, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 302/1110 (1983): 311-324, 311.

³⁷⁷ Vgl. ebd., 316-319.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 319-322.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 315f. Seit 2001 fügt er zusätzlich noch einen *episodischen Puffer* hinzu (vgl. Alan D. Baddeley, „The episodic buffer. A new component of working memory?“ *Trends in Cognitive Sciences* 4/11 [2000]: 417-423).

³⁸⁰ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 329.

³⁸¹ Vgl. ebd., 331f.

ausserhalb meiner selbst, aber in meinem Blickfeld liegende Zeichnungen und Notizen, die in unzähligen kleinen Schritten ergänzt, korrigiert und neu kombiniert werden „until some criterion of completion is reached“³⁸².

Diese Auslagerung sowohl des Langzeitgedächtnisses als auch des Arbeitsspeichers stellt nach Donald einen „irreversible shift in the cognitive balance of power toward complete ESS (sc. *external symbolic storage system*)-based dominance of human cognitive structure“³⁸³ dar. Die daraus resultierende Verbindung von biologischem und technologischem Gedächtnis ist nach ihm so stark, dass er sie gar als kognitive Symbiose und das moderne Bewusstsein als Hybriden bezeichnet.³⁸⁴

4.3.6. Zusammenfassung

Our genes may be largely identical to those of a chimp or gorilla, but our cognitive architecture is not. And having reached a critical point in our cognitive evolution, we are symbol-using, networked creatures, unlike any that went before us.³⁸⁵

Zwischen den modernen Menschen und ihren Vorfahren unter den Hominiden besteht nach Donald ein riesiger Unterschied in der kognitiven Struktur. Die dazwischenliegende Entwicklung versucht er durch ein dreistufiges Entwicklungsmodell darzustellen. Jeder der Übergänge von einer Stufe zur nächsten führt nach ihm zu einer grundlegend neuen kognitiven Architektur und zu einem neuen Repräsentationssystem³⁸⁶, das jeweils „inherently public“³⁸⁷ sei und so die menschliche Kultur nachhaltig verändert habe.

Trotzdem seien durch diese ganze Entwicklung die früheren Repräsentationsarten nicht verlorengegangen, sondern im menschlichen Bewusstsein noch immer aufspür- und einsetzbar.³⁸⁸ Diese Vielschichtigkeit des menschlichen Bewusstseins erlaube entsprechend vielschichtige Erfahrungen, die durch Informationen jedes kognitiven Moduls angereichert würden. Die Kontrolle habe dabei immer das entwicklungsgeschichtlich jüngste Modul. Allerdings schliesse dies nicht aus, dass temporär auch ältere Module die Kontrolle übernehmen könnten und die neueren eine Zeit lang ruhten.

The focus of consciousness can shift quickly, switching the viewer from one locus of control to another with great ease. This can be done voluntarily; many rituals, including forms of meditation, are an attempt to temporarily reduce the dominance of linguistic, and especially analytic, thought.³⁸⁹

Diese Mehrzahl von Schichten führt zu einem komplexen Modell der menschlichen Kognition, das offen ist für weitere, noch zu erwartende Entwicklungsstufen.³⁹⁰ Zum Abschluss soll dieses Modell anhand von Donalds Grafik zur kognitiven Architektur in der theoretischen Kultur nochmals übersichtlich dargestellt werden.³⁹¹

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd., 355.

³⁸⁴ Vgl. ebd., 356.

³⁸⁵ Ebd., 382.

³⁸⁶ Vgl. ebd., 366.

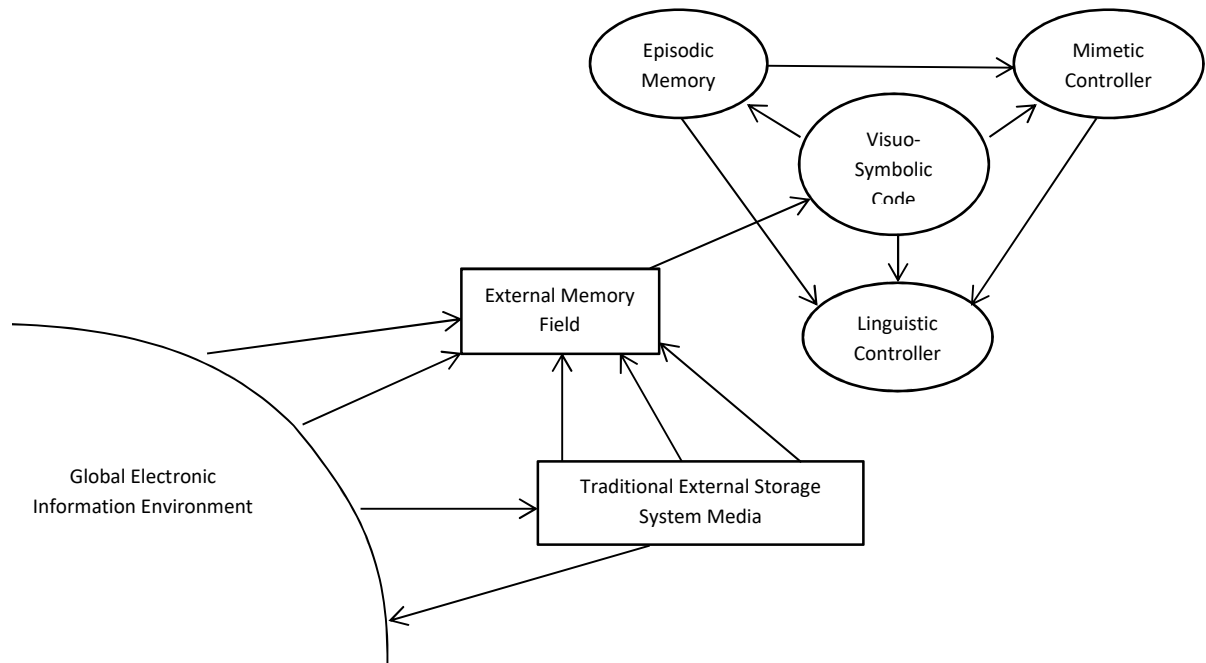
³⁸⁷ Merlin Donald, „An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age“, in: Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge et al. 2012.

³⁸⁸ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 17, 121, 165, 197, 269, 271, 274, 357.

³⁸⁹ Ebd., 371.

³⁹⁰ Vgl. ebd., 368-373.

³⁹¹ Die Abbildung stammt aus ebd., 359.



4.4. Anwendung auf Bellah

Mit Donalds Modell der Evolution der menschlichen Kognition verankert Bellah nun die mithilfe von Bruner gewonnene Typologie der religiösen Darstellung im umfassenden Rahmen der Evolution des menschlichen Bewusstseins. Zusätzlich zur Anbindung der religiösen Darstellung an Stadien der Evolution gewinnt Bellah durch seinen Bezug auf Donald noch ein Weiteres. Bereits im Zusammenhang mit Bruner wurde darauf hingewiesen, dass es für Bellah zentral ist, dass jede der vorangegangenen kognitiven Stufen weiterbesteht und wir noch immer Zugang zu ihnen haben. Gehört es doch zu seinem Hauptanliegen, eine Alternative zu einem Mythos der Rationalisierung zu schaffen, der die kognitive Weiterentwicklung mit dem Abstoßen der älteren Entwicklungsstufen verbindet. Nicht die Überbleibsel der älteren Stufen stellen für Bellah nämlich das Problem dar, sodass man sich ihrer entledigen müsste, sondern die mangelhafte Integration der früheren Stufen in die neue. Dieses Anliegen liess Bellah in eine gewisse Spannung zu Bruner geraten, für den neue kognitive Stufen die vorangegangenen auch unterdrücken können, wie sich das z.B. bei seinem Hinweis auf die Kindheitsamnesie zeigte. Im Gegensatz zu Bruner wird Donald aber nicht müde, fortlaufend darauf hinzuweisen, dass die Errungenschaften der vorangegangenen Stufen auch unter den neuen weiterhin zugänglich sind und die ihnen entsprechenden kognitiven Module immer wieder temporär die Kontrolle über unsere Aufmerksamkeit ausüben können.³⁹² So kann Bellah nun die für ihn zentralen religiösen Darstellungsformen *Ritual*, *Mythos* und *Theologie*, die er anhand von Bruners Modell mit der kognitiven Entwicklung des Kindes verbunden hat, in ein Modell der kognitiven Evolution einordnen, das ihm erlaubt, auch die archaischen Darstellungsformen als für den heutigen Menschen noch immer zugänglich und wesentlich einzustufen.

³⁹² So auch noch 20 Jahre nach dem Erscheinen seines Buches in Donald, „An Evolutionary Approach to Culture“, 54: „This is a cascade, or cumulative, model: previous adaptations are preserved, following the principle of conservation of gains. Top or governing representations were thus not the only cognitive-cultural representations circulating in the human matrix as evolution moved forward; they were the ones with the most influence at that stage.“

4.4.1. Episodische Kultur und unitive representation

Wie oben beschrieben, stellt nach Donald die *event perception*, also die Fähigkeit, die aktuelle Situation in ihrer Komplexität zu erfassen und zeitlich an sie gebunden ihr entsprechend zu reagieren, die höchste kognitive Fähigkeit in der episodischen Kultur dar. Auf diese Stufe der Evolution der Kognition greift Bellah für sein eigenes Modell zurück und erkennt in ihrer vor-reflexiven Offenheit für die gegenwärtige Situation eine mögliche Quelle des grundlegenden religiösen Ereignisses, das er als *unitive event* bezeichnet hat. Kann die *event perception* auch beim Menschen temporär die Kontrolle über das Bewusstsein übernehmen, dann haben wir Zugang zu einem Ereignis, das „always beyond words“³⁹³ ist und „can never be pointed to with words until after the fact“³⁹⁴. Hier wird wieder ersichtlich, wie Bellah mit seiner Nullkategorie hinter die von Lindbeck aufgestellte Alternative zwischen einem erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansatz und dem kulturell-sprachlichen Modell zurückzugehen versucht, indem er von einem Zustand des Bewusstseins ausgeht, bei dem die *event perception* temporär die Kontrolle innehat und bei dem die Verbalisierung (und entsprechend die Erfahrung) des so Erlebten erst nachträglich hinzukommt.

4.4.2. Mimetische Kultur und Ritual

Mit der mimetischen Kultur hebt sich der *homo erectus* von seinen Vorgängern ab. Bellah zeigt mithilfe von Donalds Modell, dass die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit, die für die episodische Kultur zentral ist, hier ausgedehnt worden ist zur Fähigkeit, die Aufmerksamkeit – noch vor der Entstehung der Sprache – mit anderen zu teilen, womit z.B. gemeinsame rhythmische Bewegung und Ritual ermöglicht worden seien.³⁹⁵ Allerdings kann auf diesem Entwicklungsstand das Ritual noch keine Nacherzählung von Geschichten sein, was erst in der mythischen Kultur möglich werde. In Donalds Beschreibung des Rituals auf der Stufe der mimetischen Kultur erkennt Bellah „an almost pure case of Durkheim’s ‘elementary form’“³⁹⁶: Hier wird das Verhältnis zwischen einzelnen Personen bzw. die gesamte Gesellschaft dargestellt und damit die Gemeinschaft überhaupt erst konstituiert. Das Ritual erscheint für Bellah somit als notwendige Voraussetzung für das Entstehen von Gesellschaft.

Im Ritual ist nach ihm zudem die Fähigkeit entstanden, die es erlaubt, vom *unitive event* zu einer ersten Zweiheit von Erfahrung und Darstellung zu gelangen, auch wenn sie hier noch fast nicht auseinander zu halten sind, sondern die eine die andere stets erst zu konstituieren scheint. Dies zeigt sich daran, dass für Bellah das Ritual nicht nur den Ist-Zustand darstellt, sondern einen erlebbaren Soll-Zustand kreieren kann, der im Ritual darstellt, was durch das Ritual selbst erst konstituiert wird – so z.B. in Heilungsritualen.³⁹⁷

Obwohl das Ritual ohne Sprache in seiner Funktion, Gemeinschaft zu stiften und die Aufmerksamkeit auf ein geteiltes Ziel zu lenken, schnell an seine Grenzen kommt, ist für Bellah wie auch für Donald zentral, dass die Errungenschaften der Mimesis auch nach dem Spracherwerb nicht überflüssig geworden sind, sondern sich sowohl für den gesellschaftlichen Zusammenhalt als auch bei bestimmten Tätigkeiten wie dem Mitteilen von Emotionen und dem Vermitteln von handwerklichen Fähigkeiten noch immer als unerlässlich erweisen.³⁹⁸

³⁹³ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 120.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Vgl. ebd., 126f.

³⁹⁶ Ebd., 130. Vgl. Dazu Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*.

³⁹⁷ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 134f.

³⁹⁸ Vgl. ebd., 131.

4.4.3. Mythische Kultur und Mythos

a) Ermöglichung des Mythos

Nicht erst die Sprache und die ihr entsprechende mythische Kultur zeichnen nach Donald die Menschen aus, sondern bereits die Mimesis – die Fähigkeit, den egozentrischen Rahmen zu durchbrechen – und somit Kultur überhaupt, verstanden im engeren Sinne als „ability to escape our solipsism and connect with a larger shared consciousness“³⁹⁹. Die Entstehung der Sprache ist nach Donald – wie dargelegt wurde – nur im Rahmen einer bereits bestehenden Kultur möglich. Bellah, Donalds Modell aufgreifend, präzisiert dies noch weiter, indem er sich auf Deacon⁴⁰⁰ beruft, nach dem die Sprache im Ritual gründet. Denn der entscheidende Entwicklungsschritt zur Sprache besteht nach Deacon im Entstehen der Fähigkeit, vom Konkreten zum Abstrakten überzugehen. Diesen Wechsel sieht er durch das Ritual ermöglicht. Denn durch ausgedehnte Wiederholung bestimmter Verhaltenssequenzen werde im Ritual dieses Verhalten so stark automatisiert, dass sich die Aufmerksamkeit von den einzelnen Vollzügen lösen und – gelenkt durch die emotionale Intensität der Performanz des Rituals – auf neue Aspekte der Handlungen und der im Ritual verwendeten Objekte gerichtet werden könne, für die diese Handlungen und Objekte fortan als Symbole stehen können.⁴⁰¹

Doch nicht nur die mimetische Kultur mit ihrer Befähigung zur Darstellung von etwas, sondern auch die *event perception* gehöre zu den notwendigen Voraussetzungen zur Erfindung der Sprache. Denn der primäre Antrieb zur Erfindung der Sprache liegt nach Donald – wie gezeigt wurde – nicht in der durch sie geleisteten Förderung der durch die Mimesis ermöglichten Kultur, sondern im Bedürfnis, die Fragmente des episodischen Gedächtnisses zu einem Ganzen zu verbinden. Dieses Ganze nannte Donald *Mythos*. Bellah erkennt darin eine Parallele zu Lévy-Strauss' Mythosverständnis. Denn für Lévy-Strauss stellt der Mythos nicht eine Vorform des theoretischen Denkens dar, das mit diesem als überwunden beiseitegelassen werden könnte, sondern eine alternative Art des Denkens mit eigener Funktion. Bellah zitiert Lévy-Strauss wie folgt:

It remains different because its aim is to reach by the shortest possible means a general understanding of the universe – and not only a general but a *total* understanding. That is, it is a way of thinking which must imply that if you don't understand everything, you can't explain anything.⁴⁰²

Die Denkweise des Mythos zielt also auf Gesamtheit. Die Fähigkeit des so aufgefassten Mythos, einen Rahmen zu bieten, in dem das gesamte Universum verstanden werden kann, erklärt, weshalb Bellah bestrebt ist, die Wirkung des mythischen Denkens mit der theoretischen Kultur nicht enden zu lassen, sondern dieses Denken auf eine Weise in die theoretische Kultur zu integrieren, dass die im Mythos erfahrene Ganzheit auch unter heutigen Voraussetzungen zugänglich werden kann: Der Mythos leistet, was sein grosses Anliegen ist. So erklärt es sich auch, weshalb Bellah seinem eigenen Werk mythischen Charakter attestiert.⁴⁰³

Doch wie vermeidet er den Rückfall in einen Totalitarismus, von dem er sich schon seit seiner Jugendzeit verabschiedet hat? Diese Frage ist berechtigt, da sich der Mythos – obwohl er nach Bellah primär ein Mittel zur Ordnung der Gedächtnisfragmente ist – durch seine Ausrichtung auf das Ganze

³⁹⁹ Ebd., 131.

⁴⁰⁰ Vgl. Terrence Deacon, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 402-403; zitiert bei Bellah, *Religion in Human Evolution*, 132.

⁴⁰² Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, New York 1979, 17; zitiert bei Bellah, *Religion in Human Evolution*, 134 (Herv. i. Orig.).

⁴⁰³ Vgl. ebd., 44-49.597.

als effizientes Mittel zur Schaffung sozialen Zusammenhalts erwiesen hat, das auch zur Legitimation ungerechter sozialer Zustände eingesetzt werden kann.

b) Leistung des Mythos

Gorillas, Schimpansen und Bonobos, d.h. die nächsten stammesgeschichtlichen Verwandten des Menschen, leben in despotisch geführten Horden zusammen. Die Ordnung von Stammesgesellschaften von menschlichen Jägern und Sammlern dagegen ist auffällig egalitär. Obwohl die Menschen mit den anderen Menschenaffen die „disposition toward dominance“⁴⁰⁴ teilen, wird diese Disposition in den menschlichen Stammesgesellschaften gehemmt. Nach Bellah sind das Ritual und der Mythos dafür verantwortlich: Sie stiften eine moralische Gemeinschaft, in der die Erwachsenen (v.a. Männer) gemeinsam verhindern, dass einer von ihnen seinen Machtbereich zu stark über die anderen ausbreitet. Dies hatte im Verlauf der Evolution tiefgreifende Konsequenzen. Während sich bei den Schimpansen das Alphanot nur mit jedem Weibchen seiner Horde paart, sondern auch versucht, die anderen Männchen an der Paarung zu hindern, ist es durch die egalitäre Ordnung im Stamm möglich geworden, dass feste soziale Bindungen zwischen den Geschlechtern entstanden sind und sich so die Familie als neue Basis der Gesellschaft etablieren konnte.⁴⁰⁵

Aufgrund dieser starken Verbindung von Ritual und Mythos mit gesellschaftlicher Ordnung erstaunt es nicht, dass der Wandel vom egalitären, verwandtschaftlich geordneten Stamm zur archaischen Gesellschaft, deren Ordnung sich von den Verwandtschaftsverhältnissen zu lösen beginnt, „a reformulation of the understanding of the moral community and new ritual forms to express it“⁴⁰⁶ notwendig macht. Nach Bellah zeigt sich dies daran, dass mit dem Übergang von einer Stammeskultur zu einer archaischen Gesellschaft die zwei neuen Konzepte *König* auch *Gottheit* aufkommen, die beide in enger Verbindung stehen: Analog zur Erhebung eines einzelnen Menschen über alle anderen entfaltet sich die im Mythos erzählte Kosmologie in eine streng hierarchisch geordnete Struktur, in der die Gottheit über alles in der Stammeskultur Bekannte erhoben wird. Die für diese Gesellschaft konstitutiven Rituale setzen nicht mehr die Teilnahme aller voraus – wie das in Stammesgesellschaften der Fall, in archaischen Zivilisationen schon aufgrund der Grösse aber nicht mehr möglich ist –, sondern konzentrieren sich auf den König, der nun als Vermittler zwischen Volk und Gottheit auftritt.⁴⁰⁷ Die Veränderung der bestehenden und die Entstehung neuer Rituale und Mythen hat es also möglich gemacht, dass sich ein Gefühl für Zugehörigkeit unter Menschen in weit grösserer Anzahl bilden konnte, als das in Stammeskulturen der Fall war.

Allerdings hat nach Bellah die mythische Verbindung zwischen Gottheit und Volk durch den König als Mittler „an element of openness that was less apparent at the tribal level“⁴⁰⁸ eingeführt: Der Versuch, die gesellschaftliche Hierarchie mythisch zu untermauern, hat sie einem Massstab unterworfen, nach dem sie nun auch kritisierbar geworden ist.⁴⁰⁹

4.4.4. Theoretische Kultur und second-order thinking

Das Aufkommen der theoretischen Kultur – so hat Donald dargelegt – äusserte sich u.a. durch die Entstehung von Mythenkritik, welche die durch den Mythos geschaffene Einheit auflöste, damit die einzelnen Fragmente analysiert und daraus Theorien generiert werden konnten, die eine andere Art von Einheit herstellten als der Mythos. Während bei Donald die theoretische Kultur primär auf der

⁴⁰⁴ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 176.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., 177.191.

⁴⁰⁶ Ebd., 178.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 262f.

⁴⁰⁸ Ebd., 263.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 263f.

Ebene der Kognition entfaltet wird – selbst die historischen Anhaltspunkte, die er durch die Entwicklung der Schrift oder die Entstehung der Astronomie gibt, bleiben sehr allgemein, ausser seinem Hinweis auf die antike griechische Kultur um 700 v.Chr. als Geburtsort der theoretischen Kultur⁴¹⁰ –, verbindet Bellah das erste grossflächige Auftreten der theoretischen Kultur mit einem umfassenden geschichtsphilosophischen Konzept, das durch Karl Jaspers' Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*⁴¹¹ als *Achsenzeit* bekannt geworden ist.

a) Jaspers' empirische Bestimmung der Achse der Menschheit

Jaspers Versuch in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ist von zwei Voraussetzungen geleitet: Erstens geht er davon aus, dass sich Menschen schon immer ein Bild vom Ganzen gemacht haben und dies auch weiterhin tun werden, um sich selber zu verstehen⁴¹² und zweitens erkennt er, dass durch das Aufkommen eines historischen Bewusstseins, das sich allein auf empirische Grundlagen stützt, die bisher verbreiteten Totalanschauungen unhaltbar geworden seien, weil sie zu stark auf der alleinigen Grundlage des christlichen Abendlandes fussten und es nicht vermochten, auch andere Kulturen als vollwertig zu integrieren. Daraus folgert Jaspers die Aufgabe, ein Bild zu entwickeln, das einerseits als Totalanschauung die Idee der Einheit des Menschen wahrt und sich andererseits durch eine grösstmögliche Weite auszeichnet, die es vermag, die erweiterten Zeithorizonte und die Eigenständigkeit anderer Kulturen zu umfassen.⁴¹³

Dies verlangt nach Jaspers eine neue Strukturierung der Weltgeschichte. Noch bis Hegel hätten die Ereignisse um Jesus als Achse der Weltgeschichte gegolten, um die herum alles angeordnet worden war. Da Jesus als Achse der Geschichte aber eine Glaubensaussage eines partikularen Glaubens und selbst im Rahmen dieses Glaubens nicht notwendig mit der empirischen Geschichtsauffassung verbunden sei, ist es nach Jaspers nötig, die Achse der Weltgeschichte neu – und zwar auf empirischem Weg – zu bestimmen. Mit dieser Achse solle der entscheidende Punkt in der Weltgeschichte identifiziert werden, wo der heutige Mensch mit seinen Möglichkeiten geboren worden sei.⁴¹⁴

In Jaspers' Modell war dies die Zeit zw. 800 und 200 v.Chr. Während dieser Spanne hätten in verschiedenen Kulturen – China, Indien, Iran, Palästina und Griechenland – parallele Entwicklungen stattgefunden, die seither für das Menschsein bestimmend seien. Das Neue liege darin, dass sich in dieser Zeit der Mensch seines Bewusstseins bewusst geworden sei, dass er begonnen habe, sein Denken zu bedenken und so die bisher unbewusst als gültig angenommenen Sichtweisen zu hinterfragen.⁴¹⁵

Dieses Konzept der Achsenzeit ist seither von verschiedenen Gelehrten aufgenommen und weiterentwickelt worden.⁴¹⁶ Allerdings herrscht darüber, was genau das charakteristische Element der Kulturen der Achsenzeit sei, unter den verschiedenen Gelehrten kein allgemeiner Konsens. Durch die Charakterisierung dieser Zeitspanne als *Achse* wird wie bei Jaspers lediglich ausgedrückt, dass in dieser Zeit die für den heutigen Menschen wesentliche Grundlage gelegt worden sei. Die Gefahr,

⁴¹⁰ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 340f.

⁴¹¹ Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1952.

⁴¹² Vgl. ebd., 293.

⁴¹³ Vgl. ebd., 15-17.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., 18.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., 19-26.

⁴¹⁶ Als Beispiele seien genannt: Eric Voegelin, *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge 1956-1987; Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986; Johann Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hgg.), *Axial Civilizations and World History* (Jerusalem studies in religion and culture 4), Leiden 2005.

hierbei das eigene kulturelle Programm in die damalige Zeit hineinzulesen, ist offensichtlich und Jaspers selbst scheint dagegen nicht gefeit gewesen zu sein.

b) Bestimmung der Achsenzeit durch die theoretische Kultur

Indem Bellah also das Konzept der Achsenzeit aufgreift, führt er das Projekt von Jaspers und seiner Nachfolger weiter. Doch indem er es mit Donalds Modell der Evolution des menschlichen Bewusstseins verbindet, versucht er, der Gefahr der Projektion der eigenen Anliegen in die Vergangenheit auszuweichen und die zutreffende Erkenntnis von Jaspers angemessen zur Sprache zu bringen.⁴¹⁷

It will be my argument that the axial breakthrough involved the emergence of theoretic culture in dialogue with mythic culture as a means for the „comprehensive modeling of the entire human universe.“⁴¹⁸

Diese Kombination wird dadurch möglich, dass Donalds Bestimmung des Geburtsorts der theoretischen Kultur mit dem Griechenland von Jaspers Achsenzeit zusammenfällt und entsprechend viele Parallelen zwischen diesen zwei Konzepten entdeckt werden können. So erscheint die Bestimmung des wesentlichen Charakteristikums der Achsenzeit breiter abgestützt und die Gefahr der Projektion verringert.

c) Bestimmung der theoretischen Kultur durch die Achsenzeit

Doch gleichzeitig mit der Bestimmung der Achsenzeit durch die theoretische Kultur wird Donalds Stufe der kognitiven Evolution auf Kulturen angewandt, die so bei ihm nicht im Fokus stehen, was natürlich die Möglichkeit in sich birgt, Donalds ursprüngliche Intention aus dem Blick zu verlieren.⁴¹⁹ Tatsächlich lässt bereits die zweite Hälfte der oben zitierten Aussage von Bellah aufhorchen: Von einem *Dialog* zwischen mythischer und theoretischer Kultur war bei Donald nirgends die Rede. Während *Dialog* die Vorstellung von zwei gleichrangigen Gesprächspartnern weckt, geht Donald von der klaren Vorherrschaft des theoretischen Denkens aus, das dem mythischen seinen Platz zuweist. Werden diese zwei Arten des Denkens aber als gleichwertig nebeneinander gestellt, dann bekommt die Spannung zwischen beiden eigenes Gewicht.

Da nach Donald das Einsetzen von Mythenkritik als Zeichen für das Aufkommen der theoretischen Kultur gedeutet werden kann, ist ersichtlich, dass diese beiden Arten des Denkens in Spannung zueinander stehen. Doch in *Origins of the Modern Mind* spielt diese Spannung für Donald noch kaum eine Rolle. Wie bei jedem früheren Übergang von einer Stufe zur anderen ist in seinem Modell auch hier die kognitive Architektur grundlegend verändert und die früher oberste kognitive Instanz wird durch eine neue in der Funktion als Kontrollinstanz verdrängt, dieser untergeordnet und an einen ihr entsprechenden Platz verwiesen. Folglich ordnet Donald auch hier die zwei Arten des Denkens verschiedenen Bereichen der Kultur zu – das theoretische Denken der Wissenschaft, der Jurisprudenz und der Politik und das narrative Denken den literarischen Künsten.⁴²⁰

⁴¹⁷ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 272.

⁴¹⁸ Ebd., 273.

⁴¹⁹ Vgl. dazu Donalds Reaktion auf Bellahs Kombination: „However, on reading his chapters, I find myself challenged to clarify exactly what I meant by proposing the Mythic and Theoretic categories in the first place. Their origins lie in the most elemental cognitive components of the systems needed to generate such cultures: memory mechanisms, representational tools, and the new possibilities these create in the public arena. Obviously (and unsurprisingly), these broad categories carry different baggage for different disciplines, and leave plenty of room for differences of opinion over the definition of the Theoretic mode and the appropriate methodology for its investigation in historical, as opposed to experimental, contexts“ (Donald, „An Evolutionary Approach to Culture“, 48).

⁴²⁰ Vgl. Donald, *Origins of the Modern Mind*, 273.

Erst nach der Lektüre von Bellahs Artikel „What Is Axial about the Axial Age“⁴²¹ geht Donald in seinem Essay „An Evolutionary Approach to Culture“ explizit auf die Spannung zwischen den zwei verschiedenen Denkart ein. Wie für Bellah stellt sie auch nach ihm ein momentan noch ungelöstes Problem dar. Trotzdem ist die Bestimmung dessen, was genau das Problematische sei, bei beiden nicht dieselbe. Donald sieht das Problem in folgendem Rahmen:

The dominance of the theoretic mode has been consolidated only in the past two centuries, and it is far from being universal or permanent. There are residual tensions that emerge from deep structural incompatibilities between mythic and theoretic cultural-cognitive governance.⁴²²

Für Donald ist die Spannung also schlicht ein Phänomen des Übergangs, bis die theoretische Kultur sich vollständig durchgesetzt haben wird. Den Endzustand scheint er sich seinen früheren Anschauungen entsprechend als ein Nebeneinander verschiedener Bereiche der Kultur vorzustellen, die unter der allgemeinen Vorherrschaft des theoretischen Denkens von verschiedenen Denkart bestimmt sind.

This notion, that every stage of human cognitive evolution found a permanent home in the evolving collective system, is somewhat similar to the evolutionary principle of conservation of previous gains. Previous successful adaptations remained in the system where they proved themselves effective.⁴²³

Im Gegensatz dazu birgt für Bellah genau diese Zuweisung von verschiedenen Einsatzgebieten für die zwei Denkweisen mit gleichzeitigem Vorrang des theoretischen Denkens die Problematik in sich. Nicht das spannungsvolle Miteinander, sondern das befürchtete spannungsfreie Nebeneinander ist nach seiner Meinung das Problem.⁴²⁴ Im Verhältnis zwischen mythischer und theoretischer Kultur scheint sich für Bellah das von Lebenswelt und Systemen widerzuspiegeln, das weiter oben bereits besprochen worden ist. Theoretisches Denken steht in der Gefahr, das mythische nicht nur zu kritisieren und somit letztlich zu ergänzen, sondern sich ganz von ihm zu lösen.

Aus diesem Grund fokussiert er einen Aspekt von Donalds Beschreibung der theoretischen Kultur – der *theoretical attitude*, die dieser als „deliberate analytic use of symbolic thought“⁴²⁵ definiert. Doch während für Donald die zentrale Neuerung dieser Haltung darin liegt, dass in ihr stets alle Gedanken aufgeschrieben und so – extern gespeichert – fortlaufender Revision zur Verfügung gestellt werden⁴²⁶, fasst Bellah hauptsächlich das neu aufgekommene Denken in Alternativen unter diesen Begriff⁴²⁷: Die Wirklichkeit ist nicht so eindeutig, wie man zu wissen meinte, sondern kann auch anders betrachtet werden. Diese Bestimmung der *theoretical attitude* bezieht er nicht von Donald, sondern von Yehuda Elkana, der in einem Aufsatz zwischen Theorie erster und zweiter Ordnung unterscheidet.

⁴²¹ Vgl. Robert N. Bellah, „What is Axial about the Axial Age?“ *Archives Européennes de Sociologie* 46/1 (2005): 69-89.

⁴²² Ebd., 70.

⁴²³ Ebd., 71f.

⁴²⁴ Vgl. z.B. die Bemerkung in Bellah, *The Robert Bellah Reader*, 13: „But let me try to rephrase the problem of modern cultural fragmentation or differentiation in an effort to get beyond what in different ways to Weber and to Habermas seems a nearly insoluble conundrum. While not denying the fact that theoretic culture is the most recent and in some ways the most powerful form of human consciousness, we might avoid thinking of it as the ‘highest form,’ and consider it rather as a powerful supplement to the mimetic and mythic cultural forms that remain fundamental to us as human beings.“

⁴²⁵ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 340.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 341.

⁴²⁷ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 275.

For Elkana, first-order theory can be quite complex, as can, for example, mathematics and the beginning of algebra in Babylonia, or the calendrical astronomy noted above, but it involves only straight-forward rational exposition, not reflection about the basis of the exposition. Second-order thinking is “thinking about thinking”; that is, it attempts to understand how the rational exposition is possible and can be defended.⁴²⁸

Erst mit dieser durch Elkana gewonnenen Charakterisierung der Achse der Achsenzeit bzw. der theoretischen Kultur werden für Bellah sowohl die Chance als auch die Gefahr dieser Entwicklung deutlich gemacht: Durch das Denken in Alternativen kann die Gefahr des Totalitarismus des mythischen Denkens durchbrochen werden. Gleichzeitig kann die Fähigkeit zur Distanznahme vom mythischen Denken zur Loslösung von ihm führen.⁴²⁹ Es lässt sich also fragen, ob Bellah mit der Kombination der zwei Konzepte *Achsenzeit* und *theoretische Kultur* tatsächlich eine breitere Abstützung seiner Auffassung der Achsenzeit gewonnen hat – was aber noch nichts über die Angemessenheit seiner Auffassung an sich aussagt.

5. Kritische Würdigung der Achsenzeit

5.1. Argumentativer Faden

Von den über siebenhundert Seiten verwendet Bellah fast dreihundert für die Beschreibung der eben genannten Achsenzeit in den vier Kulturen Israel⁴³⁰, Griechenland⁴³¹, China⁴³² und Indien⁴³³. Wie auch die anderen Fallstudien in den vorangegangenen Kapiteln, in denen Bellah die Kulturen der Kalapalo⁴³⁴, Walbiri⁴³⁵, Navajos⁴³⁶, Pintupi⁴³⁷, die Kultur der indigenen Bevölkerung von Tikopia⁴³⁸ und Hawaii⁴³⁹ vor ihrem Kontakt mit der abendländischen Kultur und die Kultur Mesopotamiens⁴⁴⁰ und Ägyptens⁴⁴¹ in der Antike und der Shang- und Zhou-Dynastie⁴⁴² schildert, können die Kapitel über die vier Kulturen in der Achsenzeit für sich allein gelesen werden. Für sich allein betrachtet kann bei jeder dieser Studien von den Konzepten einer sozialen Evolution und der Achsenzeit abstrahiert werden. Denn diese Fallstudien sollen dem Leser helfen, „[to] experience what living in those worlds might be like“⁴⁴³. Bellah selbst nennt deshalb in seinem Vorwort die Möglichkeit, „[to] like the cases and throw away the argument, and that is fine with me“⁴⁴⁴.

⁴²⁸ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 275.

⁴²⁹ Auf den Unterschied dieser zwei Bestimmungen der Achse der Achsenzeit macht Donald in seinem Essay „An Evolutionary Approach to Culture“ selbst aufmerksam, wenn er schreibt, dass es in seinem Modell beim Übergang zur theoretischen Kultur um „much more than a shift in the direction of intellectual reflection or abstraction“ gegangen sei: „It entailed a major change in the way human beings constructed reality and remembered what they knew“ (48).

⁴³⁰ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 283-323.

⁴³¹ Vgl. ebd., 324-398.

⁴³² Vgl. ebd., 399-480.

⁴³³ Vgl. ebd., 481-566.

⁴³⁴ Vgl. ebd., 138-146.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 146-159.

⁴³⁶ Vgl. ebd., 159-174.

⁴³⁷ Vgl. ebd., 178-182.

⁴³⁸ Vgl. ebd., 182-191.

⁴³⁹ Vgl. ebd., 197-209.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 214-226.

⁴⁴¹ Vgl. ebd., 227-246.

⁴⁴² Vgl. ebd., 246-264.

⁴⁴³ Ebd., xvii.

⁴⁴⁴ Ebd.

Trotzdem verfolgt Bellah mit diesen Fallstudien über sie hinaus ein argumentatives Ziel. Die einzelnen Kulturen sind nicht zufällig gewählt, sondern dienen als Beispiele für Bellahs Verständnis der Stufen in Donalds oben dargestelltem Modell der kognitiven Evolution des Menschen, das eingebettet ist in den Rahmen der Evolution des Lebens auf der Erde⁴⁴⁵, das wiederum eingebettet ist in den Rahmen der neuzeitlichen Kosmologie.⁴⁴⁶ Diese umfassende Einbettung der verschiedenen Kulturen in einen Rahmen, der mit Gegenständen gefüllt ist, die gewöhnlich von ganz verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht wird, zeigt ganz deutlich Bellahs weiter oben dargelegtes Anliegen, die Fragmentierung der Moderne zu überwinden, indem die Kontinuität zwischen diesen scheinbar total verschiedenen Objekten gegenüber ihrer Diskontinuität stark gemacht wird.⁴⁴⁷

Interessanterweise entspricht dem rückwärts gerichteten Pfeil, der die Vorgeschichte der Menschen bis ins Extrem treibt und beim Urknall beginnen lässt, kein ebenso bis zum letzten Punkt ausgezogener Pfeil in der Richtung der Entwicklung der Menschen bis heute. Stattdessen endet Bellahs Werk mit der Achsenzeit, d.h. etwa in der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus. Und wie die oben genannte Verteilung der Seitenzahlen anzeigt, kommt für Bellah speziell dieser letzten von ihm beschriebenen Epoche sehr grosse Bedeutung zu.

Natürlich könnten beide Befunde damit erklärt werden, dass – je näher wir der Gegenwart kommen – die Zahl der zur Verfügung stehenden Quellen fortlaufend zunimmt. Gerade die aufkommende Verbreitung der Schrift, welche in der Achsenzeit vorausgesetzt wird, könnte als Argument für die viel ausführlichere Beschreibung der letzten vier Kulturen verwendet werden. Und das Ende des Buches mit der Achsenzeit könnte aus Platzgründen erklärt werden, sodass theoretisch *Religion in Human Evolution* einen zweiten Band erhalten könnte, der die Entwicklung der Religion in der Zeit zwischen der Achsenzeit und heute nachzeichnen könnte.⁴⁴⁸

Doch damit würde der argumentative Faden und das Konzept der „Achsen“-Zeit nicht berücksichtigt werden. Nicht nur Bellahs Beschreibung verschiedener Kulturen endet mit der Achsenzeit, sondern auch die Stufenfolge von Donalds Modell der Evolution der menschlichen Kognition: In der Achsenzeit ist es gemäss Bellahs Modell zu einem evolutionären Durchbruch, zu einer neuen Art der menschlichen Kognition gekommen, die noch heute die grundlegende ist, bzw. noch immer erst am Werden ist. In der Achsenzeit ist nach ihm das kognitive Instrumentarium aufgekommen, das uns heute zur Verfügung steht. Die ganze Zeit zwischen damals und heute ist für Bellah somit eine Entwicklung innerhalb dieser einen Stufe oder gar noch auf der Schwelle zu dieser Stufe. Von der Achsenzeit her muss nach Bellah also die gegenwärtige Situation – ihre Herausforderungen und ihr Potential – verstanden werden.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 55-83.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 50-55.

⁴⁴⁷ Diese Kontinuität wird allerdings eher behauptet und durch die dargestellte Parallelisierung von Bruners kognitiver Entwicklung, Donalds Evolution der Kognition und Bellahs Fallstudien zu unterschiedlichen Kulturen anhand bestimmter Analogien illustriert (vgl. z.B. Luke T. Johnson, „Five questions for Robert Bellah“, *The Immanent Frame* [2011]; [14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/12/07/five-questions-for-robert-bellah>]) als dass Bellah an die bisherige Forschung in diesem Feld anknüpfen und sich auf ihre Fragen einlassen würde (vgl. z.B. David Martin, „What Should We Do Now Differently?“ *The Immanent Frame* [2011]; [12.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/16/what-should-we-now-do-differently>]).

⁴⁴⁸ Bellahs Erwägung eines zukünftigen Buches zur Verbindung der Achsenzeit mit der Moderne (vgl. ebd., xvii) könnte in diesem Sinne (miss)verstanden werden.

⁴⁴⁹ Aus diesem Grund erstaunt es nicht, dass Bellah noch vor dem Erscheinen von *Religion in Human Evolution* mit Hans Joas zusammen eine Konferenz zum Thema „The Axial Age and Its Consequences for Subsequent History and the Present“ organisierte, deren Beiträge im gleichnamigen Buch zu finden sind (vgl. Bellah und Joas [Hgg.], *The Axial Age and Its Consequences*).

Dies macht es notwendig, noch einmal ausführlicher auf die Achsenzeit bei Bellah einzugehen und ihre Bedeutung für die heutige Situation zu berücksichtigen.

5.2. Krise der Klassengesellschaft

If I am right, there is today a feeling of crisis that is first of all ecological, but also social and cultural, having to do with global inequality and instability that is deeper and more widespread than has been the case for a long time. It is in this context, then, that I want to inquire whether the Axial heritage can help us or hinder us in our current crisis.⁴⁵⁰

Wie auch bereits weiter oben ausführlich beschrieben worden ist, steckt die Welt nach Bellah in einer Krise. Neben der Ausbeutung und Zerstörung unseres Ökosystems stellt für Bellah die soziale Ungleichheit, die seit der archaischen Zeit besteht, das Hauptproblem dar. Im Zusammenhang mit Bellahs Verwendung von Donalds *Origins of the Modern Mind* wurde zudem deutlich, dass für Bellah der Übergang von der mythischen zur theoretischen Kultur für dieses Problem grosses Gewicht hat. Einerseits negativ: Seit der Achsenzeit sei es der Menschheit noch nicht gelungen, Kohärenz zwischen der neu aufgekommenen *theoretical attitude*, dem mythischen und dem mimetischen Denken zu stiften. Andererseits positiv: Da die theoretische Kultur die neuste grundlegende evolutionäre Entwicklung der menschlichen Kognition darstellt und unser kognitives Instrumentarium bestimmt, stellt sich Bellah also die Frage, ob diese letzte Entwicklung neben dem Problem zugleich auch die Ressourcen für eine Lösung anbietet oder ob letztlich auf einen grundlegend neuen Entwicklungsschritt gehofft werden muss.

Als Ausgangspunkt für diese Frage kann z.B. Bellahs Reaktion auf Habermas' Artikel „Toward a Reconstruction of Historical Materialism“⁴⁵¹. Habermas unterzieht in seinem Artikel den historischen Materialismus als Theorie der Evolution der Gesellschaft einer kritischen Würdigung. Dabei versucht er, die Entwicklung der Produktionsverhältnisse⁴⁵², die zusammen mit den Produktionskräften – wie Arbeitskraft, technisches und organisatorisches Wissen – die Produktionsweise⁴⁵³ bestimmen, genauer zu erfassen. Der historische Materialismus gehe davon aus, dass

productive forces and productive relations do not vary independently of each other, but form structures that (a) correspond with one another and (b) yield a finite number of structurally analogous stages of development, so that (c) there results a series of modes of production that are to be ordered in a developmental logic⁴⁵⁴.

Kommt es nun durch eine Steigerung der Produktionskräfte – z.B. aufgrund verbesserter Technologie – zu Spannungen in der Gesellschaft, die durch die Integrationsfähigkeit der vorhandenen Institutionen, welche die Produktionsverhältnisse bestimmen, nicht mehr gelöst werden können, dann müs-

⁴⁵⁰ Robert N. Bellah, „The Heritage of the Axial Age. Resource or Burden?“, in: idem und Joas (Hgg.) *The Axial Age and its Consequences*, 447-467, 450.

⁴⁵¹ Vgl. Jürgen Habermas, „Toward a Reconstruction of Historical Materialism“, in: idem (Hg.), *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1976, 130-177. Ein ähnliches Bild zeichnet Bellah in idem, „Can We Imagine a Global Civil Religion?“ - gehalten an der University of California, Berkeley am 26. Oktober 2007 (21.11.2014; http://cslr.law.emory.edu/fileadmin/media/PDFs/Lectures/Bellah.Alonzo_McDonald_Lecture.Can_We_Imagine_a_Global_Civil_Religion.pdf).

⁴⁵² Damit sind „institutions and social mechanisms that determine the way in which [...] labor power is combined with the available means of production“ (ebd., 138f) gemeint.

⁴⁵³ Die fünf orthodoxen Weisen sind: primitive, antike, feudale, kapitalistische und sozialistische (vgl. ebd. 139).

⁴⁵⁴ Ebd.

sen Marx zufolge diese Institutionen erneuert und damit die gesamte Gesellschaft verändert werden.⁴⁵⁵

Habermas kritisiert an Marx' Theorie, dass sie zwar aufzeige, wie es zu gesellschaftlichen Spannungen kommen kann, aber nicht erklären könne, wie Gesellschaften fähig sein können, diese zu lösen. Denn dazu reiche verbessertes technisches Wissen nicht aus, hierfür werde stattdessen ein Wissen praktisch-moralischer Art benötigt, das sich ebenso wie das technische entwickle, aber einer eigenen Dynamik folge.⁴⁵⁶ Aus dieser zweifach eigenständigen Entwicklung folgt wiederum die Möglichkeit von ungleichzeitigen oder gar gegenteiligen Entwicklungen, sodass sich die Sozialformen nicht notwendigerweise mit den Produktionskräften weiterentwickeln, sondern sich im Verhältnis zu ihnen auch verschlechtern können. Dies sei z.B. beim Entstehen der Klassengesellschaften geschehen, wo – technisch betrachtet – eine Weiterentwicklung der sozialen Organisationsform stattgefunden habe, da hierarchisch gegliederte Gesellschaften grössere Menschengruppen verbinden können als verwandtschaftlich gegliederte. Dagegen müsse die damit verbundene Zunahme von Ausbeutung und Unterdrückung – moralisch betrachtet – als Rückschritt gewertet werden.⁴⁵⁷

Genau an diesem Punkt setzt Bellah an. Wenn bei den ersten Klassengesellschaften – bei ihm als archaische Kulturen bezeichnet und auf der kognitiven Ebene der mythischen Kultur verortet – dieses Ungleichgewicht zwischen technischer und moralisch-praktischer Seite vorherrschte und weiter zunahm, dann könnte die Achsenzeit u.a. auch als Ausdruck des Ringens um eine angemessene Weiterentwicklung auf der moralisch-praktischen Seite betrachtet werden. Dies passt zu dem Befund, dass sich das Aufkommen der theoretischen Kultur nach Donald durch Mythenkritik auszeichnete, bzw. – in Bellahs Modell auf die sozialen Institutionen bezogen – dass sich der Durchbruch der Achsenzeit durch Kritik an den soziopolitischen und religiösen Institutionen äusserte.⁴⁵⁸ Träger der Kritik waren nach Bellah Entsager (*renouncer*), die sich aus den gesellschaftlichen Bindungen gelöst hatten und so die Gesellschaft aus Distanz betrachten konnten. Als Antwort auf die von ihnen kritisierte Situation boten sie „utopian projections of a good society“⁴⁵⁹ an.

5.3. *Theoria* in der Achsenzeit

Die Propheten Israels, Konfuzius und Mengzi in China, Plato in Griechenland und Buddha in Indien – zentrale Gestalten der Achsenzeit – waren Kritiker der Gesellschaft, aus der sie stammten. Positiv gewendet waren sie nach Bellah Fürsprecher einer utopischen Gesellschaft, zeigten also Möglichkeiten auf, in welche Richtung sich die Sozialformen entwickeln konnten, um die Gesellschaft aus der Krise herauszuführen. Anhand der Entwicklung des griechischen Begriffs *theoria* kann dies illustriert werden, damit noch deutlicher wird, was nach Bellahs Verständnis das entscheidend Neue ist, das er als *theoretical attitude* bezeichnet.

Unter Rückbezug auf Nightingales Werk *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*⁴⁶⁰ zeigt Bellah auf, wie sich unter Plato der Begriff *theoria* von seiner Einbettung in einen rituellen Kontext zu einem philosophischen Begriff gewandelt hat. Der *theoros* in seinem ursprünglichen Sinn war ein Gesandter einer Stadt, der einer religiösen Feierlichkeit einer anderen Stadt beiwohnte, um anschliessend in der eigenen Stadt davon zu berichten.⁴⁶¹ Im *Staat* greift Plato diesen Brauch in einem

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 144.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., 146 und 154-157, wo er diese Entwicklung darstellt.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., 163.

⁴⁵⁸ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 577.

⁴⁵⁹ Ebd., 576.

⁴⁶⁰ Vgl. Andrea W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2009.

⁴⁶¹ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 577.

Gespräch zwischen Sokrates und Glaukon auf. Die beiden Gesprächspartner diskutieren über die genauere Bestimmung der Personengruppe, die den guten Staat regieren solle. Nach Sokrates sind das die weisheitsliebenden Philosophen. Doch für Glaukon ist diese Bestimmung noch zu ungenau. Denn auch die so genannten „Schaulustigen“ und „Hörbegierigen“ könnten als weisheitsliebend bezeichnet werden, da es ihnen Freude mache, Neues zu erfahren. Dazu „laufen sie auf den Dionysien herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen [Chören]“ (*Politeia* 475d). Deshalb präzisiert Sokrates seine Aussage weiter, indem er die wahren Philosophen von diesen Schaulustigen – oder *theoroi* im ursprünglichen Sinne – dadurch unterscheidet, dass erstere nicht nur die schönen Dinge, sondern „die Natur des Schönen selbst“ sehen und lieben (*Politeia* 476b). Sie bleiben also nicht nur beim äusserlichen Schein der Dinge stehen, sondern dringen vor bis zur Schau von deren Wesen. Das bald darauffolgende Höhlengleichnis (*Politeia* 514a-517a) führt diese Unterscheidung narrativ aus. Der Philosoph ist einer, der sich im Gegensatz zu den anderen aus der Schattenwelt einer unterirdischen Höhle (verstanden als Bild für die Welt des Scheins) gelöst hat und die Welt ausserhalb der Höhle im Licht der Sonne und gar die Sonne selbst (verstanden als Bild für die Idee des Guten) betrachtet hat. Diese Loslösung aus der Schattenwelt und die Erkenntnis der Idee des Guten entfremden den Philosophen von seinem ursprünglichen Umfeld und machen ihn zu einem Heimatlosen – oder in Bellahs Begrifflichkeit – zu einem Entsager. Diese Entfremdung wiederum führt dazu, dass der Philosoph die Freiheit gewinnt, sein ursprüngliches Umfeld kritisch aus der Distanz und auf dem Hintergrund der erkannten Idee des Guten zu betrachten. Wegen dieser Fähigkeit zur kritischen Reflexion müssen die Entsager nach Sokrates genötigt werden, wieder in die Höhle zurückzukehren, um die Führung des neu zu schaffenden Staates zu übernehmen, dessen Planung in *Politeia* ausgeführt wird.

Bellah erkennt in diesem Abschnitt aus dem *Staat* eine Entwicklung des Begriffs *theoria*, die letztlich zum Vorläufer des modernen Begriffs *Theorie* führe. Sie beginnt in einem rituellen Kontext, bei dem sich die Aufmerksamkeit auf das darin stattfindende Spektakel bezieht. Doch dann löst sich die Aufmerksamkeit vom Spektakel und wird zu einer Schau, die vielleicht am besten mit dem lateinischen Begriff *contemplatio* wiedergegeben wird. Diese Art von *theoria* verbindet Bellah mit Maslows Begriff *Seins-Erkenntnis*, also dem, was Bellah selbst als *unitive event* bezeichnet.⁴⁶²

Allerdings ist dieses Ereignis an sich für Bellah noch kein Charakteristikum der Achsenzeit. Denn diese Form von *theoria* muss viel älter sein als die Achsenzeit, da nach seinem Modell jede Religion – auch auf mythischer (und, falls es das gibt, auf mimetischer) Ebene – im *unitive event* gegründet ist. Doch im Gegensatz zu früher zieht in der Achsenzeit die *contemplatio*, die zur Einsicht in eine allumfassende Wahrheit führe, eine Entfremdung von der bestehenden, in Klassen eingeteilten Gesellschaft nach sich. Dadurch bekommt *theoria* noch eine weitere Wendung: „What I want to argue is that *theoria* as contemplation may open up the possibility of theory in the active sense“⁴⁶³ – Theorie also, die im Gegensatz zur rezeptiven *contemplatio* am besten mit der praktisch ausgerichteten *ratio* übersetzt werden könne. Durch die Entfremdung aufgrund der *contemplatio* wurden die *theoroi* also fähig, sich von der herkömmlichen Sicht- und Denkweise zu lösen, über das Denken selbst nachzudenken und die bestehende Gesellschaft desengagiert, d.h. kritisch aus der Distanz zu betrachten. Diese desengagierte Betrachtung war in der Achsenzeit verbunden mit aktiver Kritik an den vorherrschenden Zuständen. Zudem hätten die Entsager es vermocht, Gemeinschaften zu bilden,

⁴⁶² Vgl. ebd., 591.

⁴⁶³ Ebd., 592.

in denen sie die kontemplative bzw. religiöse Praxis und ihre Kritik weiter pflegen und tradieren konnten.⁴⁶⁴

Vergleichbare Entwicklungen wie die anhand von Platos *theoria* dargelegten entdeckt Bellah auch in den anderen Achsenkulturen – seien dies die Offenbarungen Gottes an die Propheten Israels, die dazu führen, dass letztere von ihrem Volk entfremdet dieses kritisieren und auf die Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit am Tag des Herrn hinweisen; sei dies die Erleuchtung Buddhas, durch die er vom Kreislauf der Geburten befreit worden ist und auf Geheiss von Brahma Sahampati im Volk umherziehend den Dharma lehrt oder Konfuzius, der sein offizielles Amt ablegt, als Lehrer umherzieht und das Ideal einer universalistischen Gemeinschaft verkündet. Gerade dieser universalistische Aspekt, der mit der Achsenzeit zum Durchbruch gekommen ist, spielt für Bellahs Anliegen eine grosse Rolle.

5.4. Das Potential der Achsenzeit für die heutige Situation

Die Achsenzeit – so wurde dargelegt – kann nach Bellah also im Zusammenhang mit den Spannungen aufgefasst werden, die durch das Aufkommen der Klassengesellschaft entstanden sind. Die entscheidenden Personen der Achsenzeit waren Propheten einer neuen Gesellschaft. Sie gelangten auf unterschiedlichem Weg zu einer Erkenntnis, die sie total umgestaltet hat: „One could speak of the soul as ‘awakened,’ or even ‘released,’ for has the transformed soul not been released from the prison of the cave in order to participate in the really real?“⁴⁶⁵ Dieses interaktive, affektive und transformierende Ereignis der kontemplativ aufgefassten *theoria* – so wurde ausgeführt – entfremdete die *theoroi* von ihrer herkömmlichen Gesellschaft, was seinerseits in eine aktive, rational aufgefasste *theoria* mündete, die das Bestehende kritisierte und auf dessen Verbesserung hinwirkte.

Diese beiden Formen von *theoria* – also die rezeptive, transformative Kontemplation und die kritische, aktiv gestaltende Ratio – sind nach Bellah heute noch genauso gefragt wie damals. Denn

[t]he legitimation crisis of the axial age remains unresolved to this day. One must wonder what kind of transformation state societies would have to undergo, what kind of cosmopolitan institutions would have to limit and partly replace them, for that resolution to become imaginable.⁴⁶⁶

Das Problem, auf das die zentralen Figuren der Achsenzeit reagiert haben, ist nach Bellah also noch nicht gelöst. Denn die Ungleichheit, die auf nationaler Ebene innerhalb der Klassengesellschaften herrscht, bestehe ebenso auf globaler Ebene. In seinem Vortrag „Can We Imagine a Global Civil Religion?“⁴⁶⁷ erklärt Bellah, dass es in einer Welt, in der die Wirtschaft global funktioniert, nicht ausreiche, wenn die Politik allein auf staatlicher Ebene geführt wird.⁴⁶⁸ Damit den heutigen globalen Problemen adäquat begegnet werden kann, würden das Aufkommen und die Umsetzung der Vision einer globalen Zivilgesellschaft benötigt, in der die Menschen der unterschiedlichsten Länder es wagten, füreinander Verantwortung zu übernehmen. Die dabei vorausgesetzte Fähigkeit, aufgrund der Einsicht in die alles umfassende Einheit sich von den Grenzen der eigenen Gesellschaft zu distanzieren, sich in die Situation einer Person aus einer anderen Kultur zu versetzen und daraus Schlüsse für die

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 575 und 596.

⁴⁶⁵ Bellah, „The Heritage of the Axial Age“, 457.

⁴⁶⁶ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 596.

⁴⁶⁷ Vgl. Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Religion?“.

⁴⁶⁸ Den Hinweis, dass diesem Vortrag eine zentrale Bedeutung zur Bestimmung der Ausrichtung von Bellahs Beschäftigung mit der menschlichen Evolution zukommt, verdanke ich Steven M. Tipton, „Where religion comes from and leads us“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/18/where-religion-comes-from-and-leads-us>).

praktische Verbesserung der globalen Gesellschaft zu ziehen – genau diese Fähigkeit ist es, die Bellah mit dem Durchbruch der Achsenzeit verbindet.

The theoretical breakthrough in each axial case led to the possibility of universal ethics, the reassertion of fundamental human equality, and the necessity of respect for all humans, indeed for all sentient beings.⁴⁶⁹

Die Achsenzeit hat die Menschheit also mit der Ratio als kognitives Mittel zur kritischen Arbeit an der bestehenden Gesellschaft im Hinblick auf eine universale Ethik versehen. Doch darf diese Wertschätzung der kritischen Ratio Bellah zufolge nicht dazu führen, dass diese aus ihrem Zusammenhang mit der sie erst ermöglichenden Kontemplation herausgelöst wird. Deshalb schreibt er weiter:

And yet in each case these assertions came out of living communities whose religious practices defined who they were and whose stories were essential to their identities. [...] If we could see that we are all in this, with our theories, yes, but with our practices and stories, together, even though we must contend through mutual discussion with abiding differences, we might make just a bit more likely the actualization of Kant's dream of a world civil society that could at last restrain the violence of state-organized societies toward each other and the environment.⁴⁷⁰

Die Verbindung zwischen Kontemplation und Ratio oder religiöser Praxis und Theorie kann nach Bellah also nicht sinnvoll getrennt werden.⁴⁷¹ Deshalb betrachtet er die aus der Achsenzeit erwachsenen philosophischen und religiösen Institutionen – anders als Habermas in seiner Lesart – als potentielle Ressourcen auch für die gegenwärtige Problematik⁴⁷², sodass gerade die Möglichkeit und der Vollzug der Trennung zwischen religiöser Praxis und Theorie, die ebenfalls mit der Achsenzeit ihren Ausgang nahmen, zu eigenen Problemen geführt hat. Auch dies lässt sich wieder am Fall Griechenlands aufzeigen.

5.5. Die Last der Achsenzeit für die heutige Situation

Die kognitive Fähigkeit zur desengagierten Erkenntnis, d.h. die Fähigkeit, sich von der momentanen Situation zu distanzieren und diese kritisch zu überdenken, hat nicht nur zur Erschaffung neuer Utopien wie z.B. Platos *Staat* geführt, die dazu dienen die gegenwärtige Gesellschaft im Hinblick auf eine universale Ethik zu verändern. Anhand von Aristoteles lässt sich Bellah zufolge zeigen, dass die Fähigkeit zur kritischen Distanzierung auch die Fähigkeit mit sich bringt, sich von der moralischen Frage überhaupt zu distanzieren und sich nur noch nach der Nützlichkeit zu orientieren. Obwohl Aristoteles selbst ganz klar die moralische Frage nicht aufgegeben hat, lässt sich bei ihm dennoch eine viel stärkere Trennung von Kontemplation und aktiver Ratio feststellen als bei Plato. Bellah weist darauf hin, dass Aristoteles' Schule in erster Linie "for philosophers, those who do not participate actively in the life of the city, in a way a school for renouncers"⁴⁷³, entstanden sei. Die Nötigung der *theoroi* zur Rückkehr in die Höhle, die in Platos *Staat* vorhanden war, fiel hier somit weg. Die Kontemplation wird bei Aristoteles also nicht mehr zur Erschaffung einer Utopie in den Dienst der Politik gestellt. Bellah zufolge ist es genau umgekehrt: Die Politik und Ethik würden nun in den Dienst der *theoria* gestellt und hätten das Ziel, das philosophische als das höchste Leben zu ermöglichen. Daraus resultiere eine

⁴⁶⁹ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 606.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ An anderer Stelle beschreibt er diese Verbindung anhand von drei sich gegenseitig ergänzenden Phasen des wissenschaftlichen Arbeitens, die er durch die Stichworte „the formative“, „the critical or scientific“ und „the performative“ beschreibt (vgl. Bellah, „Education for Justice and the Common Good“, *Conversations on Jesuit Higher Education* 25 [2004]: 28-37; wiederabgedruckt in idem [Hg.], *The Robert Bellah Reader*, 434-449).

⁴⁷² Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Society?“, o.S.

⁴⁷³ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 594.

zweistufige Ethik: die Ethik des besten Lebens (d.h. das des Philosophen) und die Ethik des zweitbesten Lebens als Mittel zur Ermöglichung des ersteren. So brauchte später nur die Einheit zwischen den beiden Ethiken, die in Aristoteles' Denken noch geherrscht habe, aufgelöst zu werden, dass sich eine rein utilitaristische Ethik entfalten konnte, die nicht mehr in der kontemplativen Erkenntnis der allumfassenden Wahrheit begründet war⁴⁷⁴ – die Art von Ethik also, die Bellah als eines der heutigen Probleme der modernen westlichen Welt erachtet.

Zusätzlich zur Ermöglichung der Trennung von *theoria* und aktiver Ratio stellt Bellah bei Aristoteles auch eine Unterscheidung innerhalb der *theoria* selbst fest. Neben der kontemplativen *theoria* des Allumfassenden oder Göttlichen, die Bellah mit Aristoteles' Metaphysik verbindet, finde sich auch eine *theoria* der Einzeldinge und ihrer Ursachen. Wie im oberen Fall musste auch hier nur die durch Aristoteles' Denken gestiftete Einheit wegfallen, um zu einer gegenüber der moralischen Frage autonomen Wissenschaft zu gelangen, wie Bellah sie in der modernen westlichen Welt feststellt.⁴⁷⁵

Die Achsenzeit hat Bellah zufolge also zu Möglichkeiten geführt, den Problemen der globalen Klassengesellschaft zu begegnen: In ihr sind Utopien einer guten Gesellschaft entstanden, die sich nicht an bestehenden Staatsgrenzen orientieren, sondern universalistisch ausgerichtet sind. Sie hat zur kognitiven Fähigkeit geführt, die Wirklichkeit desengagiert zu betrachten und zu kritisieren und zweckrationale Entscheidungen zu treffen, wie das Bestehende in Richtung der Utopien verändert werden kann. Zudem hat sie das Entstehen von wissenschaftlicher Theorie ermöglicht, die den Menschen sehr viel Handlungsfreiheit beschert hat. Doch gleichzeitig hat sie die Möglichkeit dazu geschaffen, das zweckrationale Verhalten in die Dienste von Partikularinteressen auf Kosten anderer zu stellen. In ihr entstand die Möglichkeit, die Erforschung der Welt aus der moralischen Verankerung zu lösen und um ihrer selbst Willen voranzutreiben, was nicht selten dazu geführt hat, dass sie letztlich den Interessen einzelner unterworfen worden ist und die Gefahr mit sich gebracht hat, dass die gesamte Umwelt dadurch zerstört werden könnte. Selbst die Utopien, die das Potential haben, das Bestehende zu verbessern, sind nicht selten zu dessen Sanktionierung verwendet worden.

Bellahs gesamte Argumentation in *Religion in Human Evolution* lässt sich also als moralischer Aufruf lesen, sich im Angesicht der Ambiguität unseres Erbes von der Achsenzeit durch die Vision einer globalen Gemeinschaft, die in unserer – durch die gemeinsame Evolution geteilten – Fähigkeit offline zu gehen begründet ist, bestimmen zu lassen und die uns anvertrauten Fähigkeiten zum Wohl der globalen Gesellschaft zu nutzen.⁴⁷⁶

My point is that the Axial Age gave us "theory" in two senses, and neither of them has been unproblematic ever since. [...] Yet it is a heritage of explosive potentialities for good and for evil. It has given us the great tool of criticism. How will we use it?⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 595.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd.

⁴⁷⁶ Es ist deshalb nicht verfehlt, wenn Riesebrodt Bellah in seinem Werk als Moralist bezeichnet. Vgl. Martin Riesebrodt, „Dangerous evolutions?“ *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/23/dangerous-evolutions>).

⁴⁷⁷ Bellah, „The Heritage of the Axial Age“, 465.

III. Verstehenshorizont für Bellahs Werk

Innert kürzester Zeit hat Bellahs *Religion in Human Evolution* eine sehr grosse und breit gefächerte Leserschaft erreicht, was sich u.a. an der grossen Anzahl von Rezensionen und ihrer unterschiedlichen Herkunft zeigt.⁴⁷⁸ Sehr oft werden dabei die Breite seines Werks und die Tiefe seiner Fallstudien gelobt.⁴⁷⁹ Unterschiedlich bewertet wird Bellahs Bezug auf die Evolutionstheorie. Rezensenten wie Marangudakis loben Bellahs „distinctive understanding of the evolutionary process“⁴⁸⁰, das sich dadurch auszeichne, dass es das Spiel statt des Wettstreits und die Komplexität statt der Differenzierung zum Kernthema einer sich an der Evolution ausgerichteten Soziologie mache. Andere kritisieren, dass er einerseits die neusten Forschungen aus diesem Gebiet kaum berücksichtigt bzw. zu pauschal ablehnt⁴⁸¹, andererseits dass seine hergestellten Bezüge zur Evolutionstheorie, „simply put, unnecessary“⁴⁸² seien und keine neuen Erkenntnisse ermöglichen. Solche Kritiken scheinen berechtigt, wenn man Bellahs Intention hinter seinem Werk z.B. wie Stausberg zusammenfasst:

The book aims at offering nothing less than a new evolutionary theory of religion and a new universal history of religion (up to the so-called Axial Age).⁴⁸³

Doch im Gegensatz zu dieser Auffassung wurde weiter oben für eine andere Lesart von Bellahs Werk plädiert: Weder seine Fallstudien noch sein Bezug auf die Evolutionstheorie sind primär dazu gedacht, die Erkenntnis in einem dieser Bereiche oder die Frage nach ihrem genauen Verhältnis weiterzuführen, sondern durch „the weaving together of many themes into a single narrative about religion in human history“⁴⁸⁴ einen neuen, alles verbindenden Mythos (nicht eine Theorie) bzw. eine *story* (nicht *history*) für eine fragmentierte Welt zu schaffen. Entsprechend endet sein Werk mit folgendem Satz:

If we could see that we are all in this, with our theories, yes, but with our practices and stories, together, even though we must contend through mutual discussion with abiding differences, we might make just a bit more likely the actualization of Kant's dream of a world civil society that could at last restrain the violence of state-organized societies toward each other and the environment.⁴⁸⁵

⁴⁷⁸ Michael Stausberg nennt 47 veröffentlichte Rezensionen, zu denen er im Mai 2013 Zugang hatte (vgl. idem, „Bellah's Religion in Human Evolution“).

⁴⁷⁹ Als Beispiel dafür diene Richard Madsen, „Weber for the 21st Century“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/09/weber-for-the-21st-century>): „Bellah's new masterpiece, *Religion in Human Evolution* is comparable in scope, breadth of scholarship, and depth of erudition to Weber's study of world religions, but it is grounded in all of the advances of historical, linguistic, and archeological scholarship that have taken place since Weber, as well as theoretical advances in evolutionary biology and cognitive science.“

⁴⁸⁰ Manussos Marangudakis, „Good News from the Grand Narrative“, *The Immanent Frame* (2012); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/19/good-news-from-the-grand-narrative>).

⁴⁸¹ Vgl. z.B. Stephen Horst, „Robert N. Bellah, Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age“, *Notre Dame Philosophical Reviews* (2012); (23.05.2013, <http://ndpr.nd.edu/news/33295-religion-in-human-evolution-from-the-paleolithic-to-the-axial-ag>).

⁴⁸² Alan Wolfe, „The Origins of Religion, Beginning With the Big Bang“, *New York Times* (2011); (23.05.2013, http://www.nytimes.com/2011/10/02/books/review/religion-in-human-evolution-by-robert-n-bellah-book-review.html?_r=0).

⁴⁸³ Stausberg, „Bellah's Religion in Human Evolution“.

⁴⁸⁴ Horst, „Robert N. Bellah, Religion in Human Evolution“.

⁴⁸⁵ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 606.

Im Gegensatz zu anderen grossen Erzählungen soll dieses Metanarrativ jedoch keine Totalität zum Ziel haben, sondern eine Verbundenheit ermöglichen, die nicht auf Kosten der Verschiedenheit entsteht. Zur Begründung dieser Verbundenheit greift Bellah auf die Evolutionstheorie zurück. Sie erlaubt es ihm, nicht nur hinter die Kultur zurückzugehen, statt bei der Inkommensurabilität der verschiedenen Kulturen stehen bleiben zu müssen, sondern diese Verbundenheit auf das Reich der Tiere und letztlich bis hin zur unbelebten Natur auszudehnen.

Im Gegensatz zu Mythen der Moderne, die die Arbeit und den technologischen Fortschritt zum Kerngedanken erheben, setzt Bellah das durch die elterliche Fürsorge ermöglichte Spiel und seine Weiterentwicklungen im Ritual und der Erzählung ins Zentrum seiner *story*. Denn während technologischer Fortschritt zu sozialer Ungleichheit geführt habe, sei dem Spiel ein egalitärer Zug eigen. Bellah vermittelt in seinem Mythos die Hoffnung auf eine menschlichere Zukunft⁴⁸⁶, in der die Welt der Arbeit sich immer mehr mit der Welt des Spiels überlappt, in der Solidarität und Fürsorge für einander die Mechanismen der Selbstreproduktion begrenzen und in der die neu entstandenen Möglichkeiten aus der Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten nicht zur Vergrösserung der sozialen Ungleichheit eingesetzt werden, sondern durch Bemühungen um besseres Verstehen des anderen zu einer egalitären globalen Gesellschaft beitragen.

Weil die Entstehung von Spiel auf *relaxed fields* angewiesen ist, in denen der Überlebensdruck zeitweilig aufgehoben ist, spielt die Darstellung solcher *relaxed fields* in Bellahs Mythos eine grosse Rolle. Von den bestehenden Institutionen, die bisher solche entspannte Zustände ermöglicht haben, erhofft er sich einen wesentlichen Beitrag auch in Zukunft. Deshalb kommt der Religion, die – selbst durch das Spiel ermöglicht – weitere Spiele ermöglicht hat, eine so grosse Bedeutung zu. Damit unterscheidet sich Bellahs Mythos auch von solchen modernen Mythen, in denen die Religion immer mehr aus dem öffentlichen Raum verdrängt wird.⁴⁸⁷ Nicht das in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft von allen Akzeptierbare soll den öffentlichen Raum bestimmen, sondern die Fähigkeit, den anderen in seiner eigenen Begrifflichkeit zu verstehen und wertzuschätzen, ohne ihn sich selbst gleichzumachen. Dies unterscheidet Bellahs Ansatz aber ebenso von verschiedenen religiösen Ansichten, die entweder 1) allein ihre Religion für wahr halten und alle anderen Religionen als falsch ablehnen (religionstheologischer Exklusivismus), die 2) bereit sind, von anderen Religionen zu lernen, ihre eigene jedoch als die letztlich vortrefflichste anerkennen (religionstheologischer Inklusivismus) oder 3) davon ausgehen, dass alle Religionen verschiedene Wege zum selben Gott darstellen (religionstheologischer Pluralismus). In den Worten von Fingarette formuliert er die daraus entstehende Herausforderung:

The paradox is that although each [sc. spiritual vision] requires complete commitment for complete validity, we can today generate a context in which we see that no one of them is the sole vision. Thus we must learn to be naïve but undogmatic. That is, we must take the vision as it comes and trust ourselves to it, naively, as reality. Yet we must retain an openness to experience such that the dark shadows deep within one vision are the mute, stubborn messengers waiting to lead us to a new light and a new vision...⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Vgl. ebd., 599.

⁴⁸⁷ Mit dem Hinweis auf Bellahs allpräsenste Formel „Nothing is ever lost“ bezeichnet deshalb Joas Bellahs Mythos geradezu als „Gegenkonzeption“ zu klassischen Metaerzählungen der Modernisierung (vgl. Joas, *Glaube als Option*, 104).

⁴⁸⁸ Herbert Fingarette, *The Self in Transformation. Psychoanalysis, Philosophy, and the Life of the Spirit*, Basic Books 1963, 236; zitiert nach Bellah, *Religion in Human Evolution*, 604.

Die dazu notwendige Fähigkeit zur Offenheit hat sich nach Bellah in der Achsenzeit entwickelt. Die da aufgekommene *theoretical attitude* ermögliche eine kritische Distanznahme zum eigenen Denken und zur eigenen Moral und das Sich-Einlassen auf das Denken und die Moral des anderen.

Allerdings bietet diese Fähigkeit Bellah zufolge gleichzeitig die Gefahr, sich ganz aus dem bestehenden Kontext zu lösen – in Anlehnung an Fingarettes Worte: die Naivität zu verlieren –, was nach Bellah zum Bleiben und Handeln in der Distanz zur Moral generell führt. Wie diese Fähigkeit im Einzelfall eingesetzt wird, entscheidet sich auf der Ebene der Motivation – und auf diese Ebene zielt Bellahs Werk ab, wie auch Linda Heuman deutlich macht:

Bellah knows well the difference between theory and narrative, and the types of power each hold. He is well aware that mythic sensibility is still operating within us (remember, “nothing is ever lost”). But Bellah is working within the conventions of his profession. Theory is the only authoritative discourse available to him as a social scientist. So he does something tricky, and herein lies brilliance. Using theory, Bellah tells a new story about theory and, by doing so, shows a way to Ricoeur’s second naiveté.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Linda Heuman, „Religion in Evolution“, *tricycle* (2012); (23.05.2013, <http://www.tricycle.com/reviews/religion-evolution>).

Teil III:

*Vergleich und Reflexion
von Yong mit Bellah*

I. Einleitung

1. Zielsetzung

1.1. Rückblick

In den ersten zwei Teilen der vorliegenden Arbeit wurden Auszüge aus den Werken von Amos Yong und Robert N. Bellah präsentiert. Ziel dabei war es, diese zwei Autoren möglichst in ihrer eigenen Begrifflichkeit zu verstehen: Auf welche Herausforderung reagieren sie? Wie deuten sie diese Herausforderung und worin sehen sie Lösungsansätze dafür? Ein solches Verständnis unterscheidet sich von einer schlichten Lektüre bzw. einer wortgetreuen Wiedergabe ihrer Werke dadurch, dass dabei versucht worden ist, den (sich wandelnden) Verstehenshorizont der Autoren zu rekonstruieren und ihre Aussagen in diesem Horizont zu betrachten.

Dies machte es nötig, verschiedene Texte aus demselben Zeitraum nebeneinander zu stellen (synchroner Vergleich) und mit solchen aus anderen Abschnitten im Leben dieser Wissenschaftler zu vergleichen (diachroner Vergleich). Dass die autobiografischen Angaben von ihnen dabei als Leitplanken dienten, ist zwar mit dem Problem behaftet, dass diese Angaben rückblickende Interpretationen der Autoren sind, d.h. aus einer späteren Zeit stammen als die Texte, die sie deuten und einordnen. Doch dies wird m.E. dadurch aufgewogen, dass auf diese Weise Bellah und Yong selbst als erste Auskunft über die Bedeutung ihrer Werke geben konnten.

Neben ihren eigenen Texten mussten zudem Werke von anderen Autoren wie Maslow, Burghardt oder Peirce präsentiert werden, mit denen sich Bellah oder Yong intensiv auseinandersetzten und die somit Teil ihres Horizonts sind, in dem sie ihre eigenen Gedanken präsentieren. Doch da nicht alle Bezüge eigens aufgeführt werden konnten, hing die Entscheidung darüber, welche Referenztexte eigens vorgestellt werden mussten, nur erwähnt oder gar verschwiegen werden konnten, vom Vorverständnis des Interpreten ab und seiner Einschätzung ihrer Wichtigkeit für ein angemessenes Verständnis.

Als letzter Vorbehalt sei zudem auf die Textwahl von Bellah und Yong hingewiesen. Der Umfang der vorliegenden Arbeit erlaubte es nicht, alle Texte von ihnen zu berücksichtigen. Auch hier hing die Wahl der zu berücksichtigenden Texte von meiner eigenen Einschätzung ihrer Bedeutsamkeit für die hier zu behandelnde Frage nach einem theologisch verantworteten Umgang mit der Optionalität des christlichen Glaubens im pluralistischen Kontext des heutigen Abendlandes. Gleichzeitig musste der Gefahr ausgewichen werden, diese Frage zum vorausgesetzten Horizont zu machen, in dem die Texte gelesen werden, da für Bellah und Yong – selbst bei der Behandlung dieser Frage – auch andere Themen im Vordergrund gestanden haben können.¹ Deshalb musste nach einer ersten Auswahl von relevanten Texten die eigene Fragestellung bewusst ausgeklammert und nach den ursprünglichen Aussageabsichten der Autoren gefragt werden, was dazu führte, dass noch weitere Texte, die nicht in die erste Auswahl gefallen sind, als wichtig erkannt und hinzugezogen wurden.²

¹ Ulrich Winkler macht auf diese Gefahr aufmerksam, indem er *Wichtigkeit* und *Relevanz* voneinander unterscheidet: „Wichtig ist die Repräsentanz und gibt also an, wie weit die Identität einer Position getreu beschrieben wird. Relevanz hingegen hat immer einen Aussenbezug“ (Ulrich Winkler, „Grundlegungen Komparativer Theologie[n] – Keith Ward und Robert C. Neville“, in: Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch [Hgg.], *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 69-98, 94).

² Bei Yong waren z.B. *Hospitality and the Other* und *In the Days of Caesar* solche Fälle.

1.2. Ausblick

Auf diese re-konstruierenden Teile zu Werken von Yong und Bellah sollen die beiden Autoren – bzw. ihre Werke – nun in einen konstruktiven Dialog miteinander gebracht werden, der von ihnen selbst so nicht geführt worden ist: In welchem Horizont erscheint bei ihnen die Auseinandersetzung mit der Optionalität des Glaubens? In welchem Verhältnis stehen ihre Problemanzeigen und ihre Lösungsansätze? Ziel dabei ist es, Yongs Theologie in der Auseinandersetzung mit Bellahs Werk zu reflektieren und daraus eine Thesenreihe zu entwickeln, die einen Umgang mit der Optionalität des christlichen Glaubens darstellt, bei dem sowohl eine Offenheit für das religiöse bzw. a-religiöse Gegenüber gepflegt, als auch der eigene theologische Standpunkt nicht verleugnet wird.

2. Standpunkt der Reflexion

Analog zur erwähnten Zielsetzung könnte umgekehrt Yongs Theologie als Testfall für Bellahs Metanarrativ verwendet werden, um zu reflektieren, ob dieses Metanarrativ entgegen der Meinung einzelner Kritiker³ fähig ist, auch nach-achsenzeitliche religiöse Phänomene wie die Pfingstbewegung oder das Christentum allgemein zu integrieren. Dieser Hinweis auf die unterschiedlichen, aber beiderseits berechtigten Motivationen zu einem Dialog zwischen Yong und Bellah, bzw. Vertretern ihrer Ansätze, ist eine Reaktion auf die postkoloniale Kritik am vereinnahmenden Zug von Verstehensbemühungen, die – um verstehen zu können – das Fremde auf das Eigene zurückführen, ohne jedoch dasselbe Recht dem Gegenüber zuzugestehen.⁴ Indem der andere immer wieder in seiner eigenen Begrifflichkeit gehört und explizit beiden Seiten das Recht auf vertieftes Selbstverständnis durch den Dialog und Vergleich mit dem je anderen zugestanden wird – was sich darin konkret äussert, dass die eigene Sichtweise offen dargelegt und so dem anderen anvertraut wird –, soll verhindert werden, dass dieser im vorliegenden Zusammenhang teilweise berechtigte Einwände notwendig zu einem Ende des Dialogs führt.⁵

Dass diese Kritik im vorliegenden Zusammenhang nur teilweise berechtigt ist, liegt daran, dass sie zwar zu Recht darauf hinweist, dass jede Verstehensbemühung den anderen in seiner Fremdheit auf das Bekannte zurückführen muss. Allerdings unterscheidet sich das vorausgesetzte Verhältnis zwischen Bellah und Yong von der Situation, aus der die Kritik des Postkolonialismus stammt. Edward W. Said z.B. leitet sein für den Postkolonialismus grundlegendes Werk *Orientalismus* u.a. am Beispiel von Gustave Flaubert ein, der in seinem Reisetagebuch stellvertretend für eine schweigsame ägyptische Kurtisane spricht und diese als typisch orientalische Frau charakterisiert.⁶ An diesem Beispiel macht Said auf das einseitige Machtverhältnis des Westens gegenüber dem „Orient“ aufmerksam, das durch die westliche Auseinandersetzung mit dem „Orient“ diesen in Abgrenzung vom „Okzident“ als Vorstellung tatsächlich erst geschaffen und so dieses Machtgefälle weiterhin aufrechterhalten hat. Im Gegensatz zu diesem Machtgefälle und durch den Diskurs erst konstruierten Gegensatz präsentieren Bellah und Yong ihre Sichtweisen von sich aus im Rahmen eines wissenschaftlichen Diskurses mit der Intention, dass ihre Gedankengänge rezipiert, kritisiert und weiterentwickelt werden. Der

³ Vgl. z.B. Stausberg, „Bellah's Religion in Human Evolution“, 294.

⁴ Vgl. z.B. Andreas Nehring, „Religion, Kultur und Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegrenzung am Beispiel Indiens“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87/3 (2003): 200-217.

⁵ Für einen vergleichbaren methodischen Grundsatz argumentiert z.B. auch Klaus von Stosch im Rahmen der komparativen Theologie und bezeichnet eine solche dialogische Reflexion als „mutual inklusiven Verstehensprozess“ (vgl. Klaus von Stosch, „Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft“, in: idem und Reinhold Bernhardt (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15-33, 23-25).

⁶ Vgl. Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978, 6.

Diskurs begründet hier also keinen Gegensatz und findet nicht in einem Machtgefälle statt, sondern vollzieht sich innerhalb einer Gemeinschaft, die für beide Autoren eine öffentliche und potentiell globale Gemeinschaft ist.

Dies gilt auch im Zusammenhang mit der dritten – meiner eigenen – Stimme in diesem Vergleich. Der Dialog zwischen Yong und Bellah wird weder von ihnen selbst noch in ihrem direkten Auftrag vollzogen, sondern von einem dritten Standpunkt aus, der bisher durch seine einleitende Absichtserklärung, die Art der Re-Konstruktion und die Wahl der zu erläuternden Referenztexte von Yong und Bellah in Erscheinung getreten ist. Trotzdem handelt es sich hierbei nicht nur um einen Akt der Bemächtigung und Reduktion des anderen auf einen selbst, sondern auch um eine Reaktion auf die von Bellah und Yong vorausgegangene Einladung, sich mit ihren Gedanken auseinanderzusetzen. Diese Reaktion ist folglich motiviert durch die Erwartung, dass der Dialog zwischen Yong und Bellah sowohl für ihre Zeitgenossen, an die sie sich wenden, als auch für sie selbst, bzw. ihre Ansätze, bedeutungsvoll ist. Worin genau die Bedeutung liegt, kann jedoch nicht im Voraus bestimmt werden, sondern muss sich im Verlaufe des Dialogs erst erschliessen.

Die Position, aus der der Vergleich von Bellah und Yong vollzogen wird, befindet sich also innerhalb der von ihnen angesprochenen Leserschaft. Mit Yong teile ich zudem den Ausgangspunkt in der christlichen Theologie, die sich sowohl der akademischen Forschungsgemeinschaft als auch der christlichen Kirche gegenüber verpflichtet sieht. Ethnisch und geografisch besteht ein Unterschied darin, dass ich als Schweizer aus dem deutschsprachigen Europa stamme. Dagegen gibt es gewisse Verbindungen zwischen unserer denominationellen Herkunft und unserer Ausbildung, da ich in einem freikirchlich-charismatischen Umfeld aufgewachsen bin, zwei Jahre an einer evangelikalen theologischen Ausbildungsstätte studiert und ein Vollstudium in Theologie an einer staatlichen Universität absolviert habe. Durch diese Gemeinsamkeiten bin ich auf ähnliche Herausforderungen gestossen wie Yong, weshalb ich mich mit persönlichem Interesse intensiv mit seinem Werk auseinandergesetzt habe. Durch den Vergleich mit Bellah und die daraus resultierende Reflexion von Yongs Ansätzen möchte ich diese Auseinandersetzung noch einen Schritt weiterbringen.

3. Vorgehen

Im Folgenden werden deshalb die zwei Werke im Hinblick auf ganz bestimmte Themen durchleuchtet und einander gegenübergestellt, um dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen und diese zu reflektieren. Dies führt zu einer Thesenreihe, in der ein theologisch angemessener Umgang mit der Optionalität des christlichen Glaubens präsentiert wird.

II. Vergleich auf der Makroebene

1. Biografische Verortung des Problems

Sowohl Yong als auch Bellah befassen sich in ihren Werken mit Problemen, von denen sie nicht nur als Wissenschaftler betroffen sind, sondern mit solchen, die sie umfassend als ganze Person angehen. Dies zeigt sich daran, dass beide Autoren biografische Angaben in ihre Texte einfließen lassen und so persönliche Äusserungen machen, wie es in akademischen Werken nicht weit verbreitet ist. Da diese biografischen Angaben bei beiden dazu dienen, die Fragestellung zu präzisieren, ihre lebenspraktische Relevanz aufzuzeigen und somit auch die Motivation hinter dieser Auseinandersetzung aufzudecken, legt es sich nahe, die Herkunft und den Werdegang der beiden Wissenschaftler miteinander zu vergleichen. Dies soll auch eine Hilfe sein, die Dynamik ihrer Ausführungen zu berücksichtigen, da sich ihre Ansätze im Laufe der Zeit entwickelt und verändert haben und deshalb nicht einfach zu einem gesamten System zusammengefasst werden können.⁷

Im Blick auf ihre Herkunft lässt sich feststellen, dass sowohl Bellah als auch Yong eine religiöse bzw. christliche Erziehung genossen haben, in ihrer Kindheit nach Kalifornien gezogen und dort in einem kulturell vielfältigen Milieu aufgewachsen sind. Allerdings wird diese kulturelle und religiöse Vielfalt von beiden unterschiedlich erfahren. Bei Bellah erscheint sie (in seinen späteren Äusserungen) unter dem Zeichen des Verlusts einer ursprünglich kohärenten protestantischen Kultur, von der zumindest seine Vorfahren einmal Teil gewesen sind. Sein Denken geht also von einer bestimmten Art von Einheit aus, die früher einmal herrschte, in seinem Leben aber nicht mehr vorhanden ist und deshalb an neuen Orten – z.B. im Marxismus – gesucht werden muss. Für Yong als Angehörigen einer Minderheit aufgrund seiner ethnischen und religiösen Zugehörigkeit ist *Verschiedenheit* die Ausgangssituation, die mit einer exklusivistischen Form der Zugehörigkeit zu einer Minderheitsgruppe verbunden ist. *Einheit* findet sich für ihn also innerhalb dieser kleinen Gruppe, zu der er selbst gehört. Zudem strebt diese Gruppe danach, durch Mission die von dieser Einheit erfasste Menge auszudehnen.

Doch weder Bellahs Suche nach der verlorenen Einheit im Marxismus noch Yongs Streben nach Ausweitung der exklusivistischen Einheit seiner pfingstlichen Gemeinschaft bleiben ohne Spannungen. Deshalb gewinnen beide im Verlauf ihrer Jugendjahre ein kritisches Verhältnis zu ihrem bisherigen Verständnis von *Einheit* – sei sie die verlorene und zu suchende oder die missionarisch zu verbreitende –, weil sie die Schattenseiten des Totalitarismus darin erkannt haben. Beide reflektieren dieses Problem im Rahmen ihres Studiums und ihrer anschliessenden Forschungen und suchen nach Wegen, eine nicht-totalitäre bzw. nicht-exklusivistische Verbundenheit und Gemeinschaft zu denken, in der Einheit und Verschiedenheit bzw. Kontinuität und Wandel in einem dynamischen und sich gegenseitig nicht ausschliessenden Verhältnis zueinander stehen. Beide streben dabei einen globalen Horizont an.

2. Ausgangspunkt und Ziel der Auseinandersetzung

Der Vergleich des biografischen Hintergrunds zu den Werken von Bellah und Yong zeigt auf, dass sich beide mit dem spannungsvollen Verhältnis von *Einheit* und *Vielfalt* in einer globalisierten pluralistischen Gesellschaft befassen, dies jedoch von verschiedenen Ausgangspunkten aus tun. Aufgrund der Bekanntheit von Lindbecks Kategorisierung von Religionsdefinitionen und seiner Argumentation für

⁷ Wenn nichts anderes erwähnt wird, wird im Folgenden jeweils der (bisher) letzte Stand von Bellah und Yong miteinander verglichen.

den kulturell-linguistischen Ansatz, der verschiedene Religionen als in sich geschlossene, vollständige Sprachspiele auffasst und somit eine Inkommensurabilität und Exklusivität der verschiedenen Religionen behauptet, erstaunt es nicht, dass sich sowohl Bellahs als auch Yongs Überlegungen in der Auseinandersetzung mit Lindbeck entfalten und zur Eröffnung eines neuen Horizonts hinter seine Unterscheidung von Erfahrung und Darstellung zurückzugreifen versuchen.

Yong startet seine Ausführungen explizit innerhalb einer Gemeinschaft, die ihre Einheit gegenüber allen anderen betont, und sucht nach Wegen, diese Gemeinschaft für eine Art der Begegnung mit dem fremden Gegenüber zu öffnen, bei welcher der andere nicht bereits im Vorherein auf die eigenen Kategorien reduziert, sondern erst in seiner eigenen Begrifflichkeit angehört und verstanden wird. Nicht die eigene Gemeinschaft soll der Horizont dieser Begegnung sein, sondern die von Gott (neu)geschaffene Wirklichkeit bzw. sein Reich, das die Grenzen der eigenen Gemeinschaft sprengt. Obwohl Erkenntnis stets beim Eigenen anknüpfen muss, umfasst der durch die Begegnung eröffnete Raum mehr als nur den eigenen Horizont. Die Disziplin, in der Yong dies tut – die akademische Theologie – entspricht bereits in ihrer Struktur dieser Absicht. Sie geht zum einen von einem kirchlichen Bekenntnis aus, hat sich zum anderen jedoch nicht nur gegenüber der durch dieses Bekenntnis geeinten Kirche, sondern auch gegenüber der akademischen Gemeinschaft und ihren Anforderungen zu verantworten. Dies wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass Yong dem interdisziplinären Austausch eine hohe Bedeutung beimisst.

Bellah dagegen geht vom gesellschaftlichen Verlust der Einheit in der Moderne aus, was dazu führt, dass er zwischen den losen und z.T. sich ablehnend gegenüberstehenden Fragmenten zu stehen scheint, die er auf nicht vereinnahmende Weise neu miteinander zu verbinden sucht. Allerdings kommt er schon bald zum Schluss, dass die Moderne nicht ein neutraler Raum ist, innerhalb dessen die verschiedenen Fragmente am besten und friedlichsten nebeneinander existieren können, sondern dass sie selbst ein Fragment darstellt, das sich durch sein Streben nach Autonomie durch Rationalisierung anderen Fragmenten gegenüber verschliesst. Damit gleicht sich seine Ausgangssituation der von Yong an, weil Bellah nun wie Yong den Versuch unternimmt, eine exklusivistische Einheit für das fremde bzw. wegrationalisierte Gegenüber zu öffnen. Dies verfolgt Bellah im Rahmen der Soziologie, einer erst in der Moderne entstandenen wissenschaftlichen Disziplin, deren Gegenstand die moderne Gesellschaft ist. Allerdings sprengt Bellah fortwährend ihren Rahmen, indem er einerseits die Erkenntnisse aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen in seine Arbeit miteinbezieht und andererseits durch persönliche religiöse Stellungnahmen und die Aufnahme gar von Predigten in seine Werke das Feld von *Wissenschaft* immer wieder zu verlassen droht.

3. Lösungsansatz

Sowohl Bellah als auch Yong streben also nach der Überwindung des Exklusivismus einer Gruppe, zu der sie sich selbst zählen, indem sie einen die eigene Gemeinschaft transzendierenden Horizont zu erschliessen suchen. Bellah wendet sich gegen den Exklusivismus einer Moderne, deren Verständnis von Autonomie die mythischen (und mimetischen) Elemente durch Rationalisierungsbestrebungen immer stärker auszuschliessen droht. Gestützt auf Donalds Modell der kognitiven Evolution geht Bellah für seine Argumentation zurück zu den achsenzeitlichen Ursprüngen der kognitiven Fähigkeit, die seiner Ansicht nach der Entwicklung der Moderne zugrunde liegt und die er als *theoretical attitude* bezeichnet. Indem er anhand der Achsenkulturen verschiedene Ausprägungen dieser kognitiven Fähigkeit aufzeigt, macht er deutlich, dass die von ihm als moderne Ausprägung präsentierte Form der Rationalisierung nur eine – und zwar eine problematische – Möglichkeit neben anderen darstellt. Donalds Evolutionsmodell liefert ihm zudem den Schlüssel für die Beschreibung der gesuchten Alternative, indem Donald davon ausgeht, dass in jeder neuen erfolgreich etablierten Stufe der Kognition

die bisherigen Stufen integriert sind. Nicht Verdrängung des Bisherigen, sondern die Kreation einer neuen Organisationsform, in der mimetische, mythische und theoretische Schichten der Kultur einander ergänzen, sind nach Bellah deshalb Aufgabe und Ziel der Gesellschaft in seiner Zeit. Sein Werk *Religion in Human Evolution* ist sein eigener Beitrag zu dieser Aufgabe. Es ist als Mythos abgefasst, als Geschichte also, die eine umfassende Ordnung repräsentiert und Orientierung ermöglichen soll. Dieser Mythos fusst aber auf der achsenzeitlichen Fähigkeit der kritischen Distanznahme von sich selbst und des Verstehens des anderen und er unterstellt sich von Anfang an der öffentlichen Kritik. Mythische Gesamtschau und kritische Analyse sind die zwei Seiten, die nach Bellah nicht voneinander gelöst werden dürfen. Besondere Bedeutung kommt in diesem Mythos dem Spiel zu, dem sich vom Alltag unterscheidenden, nicht-funktionalen und deshalb potentiell kreativen Einsatz der eigenen Fähigkeiten. Das Spiel geht der Kultur voraus und hat in seiner Kreativität nach Bellah das Entstehen der Kultur ermöglicht. Von dieser Kreativität erhofft er sich auch ihre Weiterentwicklung im Dienst einer globalen Zivilgesellschaft. Die Religionen, in deren Ritualen sich das Spiel fest verankert hat, haben nach Bellah deshalb einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung der Gesellschaft zu leisten.

Geradezu von der anderen Seite her – jedoch mit einer analogen Problemstellung – argumentiert Yong als Vertreter der Pfingstbewegung gegen deren Exklusivismus, der den Wahrheitsgehalt von Aussagen von Nicht-Pfingstlern von vornherein auszuschliessen droht. Wie Bellah, der durch den Rückbezug auf die Achsenzeit das in der Moderne Exklusivität stiftende Element *Theorie* neu als Befähigung zum Verständnis des anderen fasst, so setzt Yong für seine Argumentation beim Pfingstereignis an, das in der Form der Geisttaufe oft als charakteristisches und Exklusivität stiftendes Merkmal der Pfingstbewegung verstanden worden ist. In seiner Interpretation der lukanischen Pfingstereizählung wird das Pfingstereignis bei Yong zum Zeichen von Gottes weltumspannender Gegenwart und Aktivität. Die Geisttaufe stiftet demnach keine exklusivistische Gruppe, sondern ist Zeichen der durch Gott geschaffenen Relationalität des Menschen auf Gott hin und so auch der Offenheit der Menschen für- und Verbundenheit miteinander. Diese Relationalität entfaltet Yong mit Hilfe von Peirce und Neville zu einer triadischen Metaphysik und einer ihr entsprechenden pneumatologischen Imagination und Hermeneutik. Nicht Abgrenzung von den anderen Religionen, Kulturen und Gemeinschaften, sondern offener Dialog und die Bereitschaft, von ihnen zu lernen, erachtet Yong folglich als die für pfingstliche Kreise angemessene Umgangsweise mit anderen. Als Vision hinter diesen Ausführungen steht ein Verständnis von Gottes Reich, das sich in Anlehnung an Peirces Forschungsverständnis als Verhalten des Menschen in vollkommener Entsprechung gegenüber der von Gott geschaffenen Wirklichkeit aufgefasst werden kann. In seinen Werken präsentiert Yong eigene Versuche, durch gemeinsamen Dialog die Wirklichkeit besser zu verstehen, indem er Gespräche mit verschiedenen Partnern aus verschiedenen Forschungsfeldern, kirchlichen Traditionen und Religionen führt.

Diese erste, grobe Nebeneinanderstellung von Bellahs und Yongs Ansätzen auf der Makroebene zeigt, dass die Werke der zwei verschiedenen Wissenschaftler tatsächlich Parallelen aufweisen, die einen Vergleich zulassen. Sie soll für die kommenden, ausführlicheren Vergleiche als Rahmen dienen, damit auf der Detailebene tatsächlich Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede festgestellt werden können. Es soll damit verhindert werden, dass durch Vernachlässigung des ursprünglichen Kontexts der Schein von Parallelität zu Vergleichen führt, die der ursprünglichen Intention von Bellah oder Yong zuwiderlaufen.

III. Vergleich einzelner Themen

1. Erwünschter Zielzustand

1.1. Bellahs *world civil society*

Bellahs Werk liegt seine Betroffenheit durch eine globale ökologische und gesellschaftliche Krise zugrunde. Während nach ihm die durch den Menschen verursachte ökologische Krise letztlich mit der Sesshaftwerdung des Menschen und dem Übergang zum Ackerbau begonnen hat, stehe die gesellschaftliche Krise in Kontinuität mit der Legitimationskrise der archaischen Gesellschaften. Anfänglich machten schwierige Umstände bei der Nahrungsbeschaffung und die Bedrohung durch aggressive Nachbarn eine Zusammenarbeit von mehr Personen nötig, als ein verwandtschaftlich geordneter Stamm zur Verfügung hatte. Im Umgang mit der Herausforderung, innerhalb dieser nun für den Einzelnen unüberschaubar gewordenen Gruppe einen Sinn für Zugehörigkeit und Solidarität zu stiften, haben Ritual und Mythos grosse Dienste geleistet: Sie schufen ein hierarchisch geordnetes Weltbild, in dem die neu entstandene soziale Einheit mit ihrer Struktur eingebettet war, repräsentierten so die Zusammengehörigkeit der ursprünglich voneinander getrennt lebenden Stämme und erfüllten die im Gegenzug dazu neu entstandenen Klassenunterschiede innerhalb der früher gleichberechtigt miteinander lebenden Glieder eines Stammes mit Bedeutung. Doch in der Achsenzeit hat sich nach Bellah die Fähigkeit entwickelt, in kritische Distanz zur eigenen Gesellschaft und ihren zugrundeliegenden Mythen zu treten und alternative Visionen von Gemeinschaften ohne Klassenunterschiede zu entwickeln. Von dieser Warte aus konnten nicht nur Zustände kritisiert werden, in denen die Gesellschaft im Gegensatz zu ihren eigenen Mythen stand, sondern auch Zustände, die durch die Mythen zwar untermauert, aber aus der Perspektive der neuen Visionen egalitärer Gemeinschaften als ungerecht erfahren wurden – speziell die Ausbeutung der unteren Klassen war Gegenstand achsenzeitlicher Kritik.

Obwohl die in der Achsenzeit aufgekommenen Utopien und Visionen eine nachhaltige Wirkung auf die Gesellschaften ausgeübt haben, betont Bellah, dass die von den archaischen Zivilisationen geerbten Klassenunterschiede und die damit verbundene Ausbeutung der unteren Schichten noch immer ein ungelöstes Problem darstellen – nun aber (auch⁸) auf globaler Ebene. Bellah setzt damit die Globalisierung in der Neuzeit in Analogie zum Übergang von der Stammeskultur zur archaischen Zivilisation. Die Verbundenheit wird in diesem Fall nach Bellah vom globalisierten Markt gestiftet. Durch seine Kolonialisierung der Lebenswelt sei er daran, eine zu den Mythen und Riten der archaischen Zivilisation analoge „identifiable, value-laden ‘religious’ world view“⁹ zu schaffen, in der der Markt selbst die Funktion Gottes als allmächtiges, allwissendes und allgegenwärtiges Wesen übernehme. Bellah ist überzeugt, dass dieser neue Mythos keine kohärente Weltordnung schaffen kann, sondern die ökologischen und gesellschaftlichen Probleme nur noch verschlimmere.

Doch im Gegensatz zu Vertretern der Ansicht, dass sich die Solidarität auf den Raum des eigenen Staats begrenzen müsse, man also – bildlich gesprochen – nur bei der Stammeskultur bleiben könne, steht Bellah der Globalisierung nicht ablehnend gegenüber. Denn sie ist für ihn bereits gege-

⁸ Dass der Übergang von der Stammeskultur zur Zivilisation auch heute noch auf nationalstaatlicher Ebene ein Problem darstellen kann, macht Min anhand des Beispiels von Korea deutlich. Vgl. Anselm Kyongsuk Min, „From Tribal Identity to Solidarity of Others. Theological Challenges of a Divided Korea“, *Missiology. An International Review* 27/3 (1999): 333-345.

⁹ Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Society?“, o.S.

ben: Neben dem globalen Markt erkennt er z.B. im Internet als globaler Plattform für den Wissensaustausch, in den Menschenrechten als Basis für ein globales Rechtssystem, in den olympischen Spielen und im Weltcup als globale Rituale weitere Zeichen für eine bereits im Entstehen begriffene globale Gemeinschaft. Die Frage nach ihm ist deshalb nicht, ob, sondern wie diese Gemeinschaft gestaltet werden soll, um die Ungerechtigkeiten der vom Markt beherrschten Welt zu hemmen. In diesem Zusammenhang spricht Bellah an einer Stelle von der Stärkung der Lebenswelt als Gegengewicht zu den Systemen¹⁰, an einer anderen Stelle von der institutionellen Abstützung einer globalen Zivilgesellschaft.¹¹ Damit die Probleme der Klassengesellschaft auf globaler Ebene angepackt werden können, braucht es nach ihm einen starken, von den Prinzipien der Macht und des Geldes unabhängigen Raum, in dem kommunikativ eine globale Meinung gebildet wird, die von der Politik auf nationaler Ebene nicht mehr vernachlässigt werden kann. Bellahs Ziel ist also eine starke globale Diskursgemeinschaft, die fähig ist, der in ihr entstehenden öffentlichen Meinung so Gehör zu verschaffen, dass sowohl Politik als auch Ökonomie dadurch wieder in ihre, der Lebenswelt dienenden, Funktion gerückt werden und eine egalitäre globale Gemeinschaft entstehen kann.

Damit dies aber möglich wird, bedarf es nach Bellah eines grundlegenden Wandels in der Gesinnung der Menschen, nämlich das Entstehen der Bereitschaft, Verantwortung füreinander zu übernehmen, auch wenn man nicht aus demselben Land stammt.¹² Damit dieser Wandel tatsächlich stattfinden werden kann, betont Bellah die Wichtigkeit von Utopien einer im *unitive event* gründenden universalen Gemeinschaft, wie sie durch die in der Achsenzeit entstandene *theoretical attitude* möglich geworden sind. Bellah erhofft sich also das Entstehen einer globalen Solidarität, die mit der Entstehung einer umfassenden Diskursgemeinschaft zusammenhängt, deren öffentliche Meinung so breit verankert ist, dass sie fähig ist, die Politik und die Ökonomie in den Dienst an einer gerechten, globalen Gesellschaft zu rücken.

1.2. Yongs Königreich Gottes

Yongs Theologie setzt bei der Erfahrung der Ausgießung von Gottes Geist an, zu dessen Verständnis ihm das in der Apostelgeschichte erzählte Pfingstereignis als Paradigma dient. Indem für Yong Pfingsten als Vision für eine globale Gemeinschaft dient, in der Authentizität und Harmonie miteinander vereint sind und die in Gottes Reich ihre Vollendung findet, wird seine gesamte von der Geisterfahrung her entfaltete Theologie auf Gottes Reich hin ausgerichtet. Der ersehnte Zielzustand ist bei Yong also letztlich Gottes Reich. Doch kann dieses Reich nicht als menschlich erreichbares Ziel verstanden werden, da seine Verwirklichung in Gottes Händen liegt. Dennoch soll es nach Yong als Orientierungspunkt für das menschliche Handeln dienen, das – in Anlehnung an Moltmann formuliert¹³ – die Zu-Kunft von Gottes Reich bereits jetzt vorwegnehmen, bzw. es antizipieren soll.

Diese Orientierung an Gottes Reich ist begründet in der bereits gemachten Erfahrung von Gottes Geist und besteht in der gegenwärtig fortlaufenden Neuausrichtung des Lebens auf die von Gott erwartete Zukunft, die sich in Gottes Gegenwart und Aktivität ankündigt. Wie ihre grundlegende Erfahrung eine persönliche, das ganze Leben betreffende ist, so betrifft auch ihre Orientierungsfunktion nach Yong das ganze Leben des Menschen in all seinen Dimensionen, was neben den affektiven, intellektuellen, moralischen und physischen Dimensionen der Einzelperson auch die sie umgebende Gesellschaft und letztlich den gesamten Kosmos umfasst. Yongs Theologie reflektiert also – im dop-

¹⁰ Vgl. z.B. Bellah, *Religion in Human Evolution*.

¹¹ Vgl. Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Society?“.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 327-329.

pelten Wortsinn – die kontinuierliche Transformation des Kosmos in Richtung des kommenden Gottesreiches: Sie denkt kritisch über diesen Prozess nach, um ihn zu unterstützen, zugleich spiegelt sie ihn aber auch wider, da sie selbst in ihn eingebunden ist.

Anfänglich beschrieb Yong die Orientierung an Gottes Reich primär als intellektuellen Vorgang, als zunehmenden Erkenntnisgewinn, der durch das Zusammenkommen der Erkenntnis verschiedener Personen aus verschiedenen Kontexten zu einem der Wirklichkeit angemesseneren Verhalten führen soll. Die zu verwirklichende Aufgabe schien also vergleichbar mit der Aufgabe einer idealen akademischen Forschergemeinschaft zu sein, die sich nicht nur aus Vertretern der eigenen Disziplin zusammensetzt, sondern letztlich Vertreter aus allen möglichen Disziplinen umfasst.

Doch mit der Zeit ist ihm klar geworden, dass diese ideale Forschergemeinschaft erst entstehen muss, um ihre Aufgabe übernehmen zu können. Unter dieser Perspektive erscheint z.B. das Problem religiös motivierter Gewalt nicht mehr nur als ein der Wirklichkeit nicht angemessenes Verhalten, das durch den gemeinsamen Erkenntnisgewinn zunehmend beseitigt wird, sondern die grundsätzliche Gefährdung der gemeinsamen Forschung überhaupt. Noch bevor also darüber gesprochen werden kann, wie die Ergebnisse des Dialogs zu würdigen seien, muss ein Umfeld geschaffen werden, in dem ein Dialog zwischen Verschiedenen erst entstehen kann. Dazu gehört die Frage nach der richtigen Praxis, die Yong im Begriff *Gastfreundschaft* zu finden meint. In der konkreten Erfahrung gelebter gegenseitiger Gastfreundschaft – also sowohl als Gast als auch als Gastgeber – entsteht nach Yong ein Umfeld, in dem gemeinsame Annäherung an die Wirklichkeit möglich wird.

1.3. Vergleich

Vergleicht man diese zwei Zielvorstellungen, dann lassen sich verschiedene Gemeinsamkeiten feststellen. Sowohl Yong als auch Bellah folgen der Vision einer globalen Gemeinschaft, in der die Verschiedenheit nicht trennt, sondern in einen gemeinsamen Dialog eingebettet als Bereicherung erfahren und zur Lösung aktueller Herausforderungen verwendet wird, die alle angehen. Für beide ist diese Vision nicht nur eine schöne Vorstellung, sondern ein Ziel, dessen normativen Implikationen sie sich unterstellen und dies auch ihren Lesern nahelegen. Dabei handelt es sich für beide nicht nur um eine äusserliche Aufgabe, die durch den Einsatz der richtigen Mittel erledigt und weggelegt werden könnte, sondern um eine Aufgabe, die eine tiefreichende Veränderung der damit Beauftragten notwendig macht. In beiden Fällen bedarf es der Entstehung einer neuen Identität der Einzelpersonen, die sich nicht durch die Abgrenzung von „den anderen“ definieren, sondern als relationale Wesen bzw. als Bürger der globalen Zivilgesellschaft sich mit ihnen verbunden erkennen – zu einem Zustand also, in dem „that which people share overcomes that which separates them“¹⁴. Doch worin sehen Bellah und Yong ihre Vision begründet? Was teilen die Menschen ihrer Ansicht nach miteinander, das ihre Unterschiede überwiegen könnte?

2. Begründung der globalen Verbundenheit durch Gemeinsamkeit

2.1. Bellahs Ansatz bei der Fähigkeit offline zu gehen

Angeichts der ökologischen Krise und der Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systeme *Ökonomie* und *Politik* und der Globalisierung der letzteren zwei, sieht es Bellah als unerlässliche Aufgabe, auch die Lebenswelt über die Grenzen einzelner Staaten und Kulturräume auszudehnen. Nur im Rahmen einer globalen Zivilgesellschaft könne sich eine kommunikativ ausgerichtete und etablierte

¹⁴ Robert N. Bellah, „Rousseau on Society and the Individual“, in: Susan Dunn (Hg.), *Jean-Jacques Rousseau. The Social Contract and The First and Second Discourse*, New Haven 2002, 266-287; zitiert nach Bellah, *The Robert Bellah Reader*, 181-202, 200.

Ordnung gegen die Prinzipien der Macht und des Geldes behaupten und diese letztlich wieder ihrer ursprünglichen Funktion im Dienst der Lebenswelt zuführen.

Doch aufgrund der bestehenden kulturellen Vielfalt kann diese globale Zivilgesellschaft nicht auf der Voraussetzung kultureller Gleichheit basieren. Wäre dies die Voraussetzung, dann wäre Bellahs Vorschlag nur ein weiterer Totalitarismus, den er selbst seit seiner Jugendjahre ablehnt. Bellahs Ziel ist also eine Gemeinschaft, die fähig ist, Menschen aus verschiedenen Kulturen miteinander zu verbinden, ohne dass dabei die kulturelle Eigenart zugunsten einer globalen Einheitskultur aufgegeben werden muss. Doch auch die weitere Rationalisierung der Lebenswelt, durch welche die partikularen Überzeugungen und Praktiken zwar weiterhin bestehen bleiben, jedoch in den Raum des Privaten verdrängt und nur die global Anerkennung findenden im öffentlichen Raum vertreten werden, ist für Bellah keine überzeugende Lösung. Denn die Hervorhebung des Wenigen, global Anerkennung Findenden hat sich nach ihm bisher noch nicht als fähig erwiesen, die für eine globale Zivilgesellschaft notwendige Solidarität zu stiften. Für die Erreichung einer solchen Solidarität ist seiner Meinung nach das Partikulare von besonderer Bedeutung.

Da die benötigte Verbundenheit unter diesen Voraussetzungen also nicht auf der Ebene einer gemeinsamen Kultur gründen kann, sucht Bellah nach einem Weg hinter die Kultur zurück zu einer Ebene, die allen Kulturen zugrunde liegt und so eine Verbundenheit der Menschen stiftet, ohne ihre Verschiedenheit aufzulösen, einen Mythos, der die Gemeinsamkeit darstellt, ohne zu vereinheitlichen, sondern Raum lässt, die spezifische Eigenart der verschiedenen Kulturen auszuleben. Deshalb schreibt Bellah *deep history*. Mit der Entstehung der Welt, des Lebens und unserer Spezies teilen alle Menschen dieselbe Vorgeschichte. Zu dieser gemeinsamen Vorgeschichte gehört Bellah zufolge auch die Evolution der Fähigkeit offline zu gehen, die sich im Spiel äussert und für die Entstehung der Kultur entscheidend gewesen sei: Bei den Säugetieren befreite die Brutpflege durch die Eltern ihren Schützling für eine bestimmte Zeit von der Notwendigkeit, ein adaptives Verhalten aufzuweisen. In dieser Zeit funktionaler Freiheit sei es im Spiel zur Entstehung sozialer Verhaltensweisen gekommen, die sich langfristig als vorteilhaft erwiesen und sich zu partikularen Kulturen weiterentwickelt haben. Das Spiel, bzw. die Fähigkeit offline zu gehen und *unitive events* zu erleben erachtet Bellah deshalb als die von ihm gesuchte verbindende Ebene, die der Kultur zugrunde liegt, ohne ihre Verschiedenheit aufzulösen.

2.2. Yongs Ansatz bei der Inkarnation/Ausgiessung

Als Angehöriger der Pfingstbewegung teilt Yong das für diese Bewegung charakteristische missionarische Anliegen: Die Welt wird von ihm als gefallene Schöpfung erkannt, deren Beziehungen aufgrund der Sünde auf allen Ebenen gestört sind. Doch aufgrund seiner Gnade hat Gott durch sein Heilswerk die Erlösung, Heilung und Vollendung dieser zerbrochenen Welt in Gottes Reich verheissen. Der Verkündigung dieser Botschaft von Gottes Reich zur Erlösung der gesamten Welt sieht sich Yong verpflichtet.

Doch als Theologe des frühen 21. Jahrhunderts teilt Yong auch die Einsicht in die Problematik des missionarischen Anliegens, das im Laufe der Geschichte zu oft als Tarnung für eine imperialistische Selbstüberheblichkeit und Abwertung des Anderen gedient hat. Entsprechend gehört Yong zu den Theologen, die den „Paradigmenwechsel“¹⁵ im Missionsverständnis befürworten, der 1952 an der Missionskonferenz in Willingen zur Einführung des Begriffs *missio dei* und in der Folgezeit zum

¹⁵ Vgl. David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991. Yong erwähnt dieses Werk in Yong, „The Spirit of Hospitality“, in: idem (Hg.), *The Missiological Spirit*, 77-95, 89.

Neologismus *missional*¹⁶ geführt hat: Subjekt der Mission ist für Yong somit nicht in erster Linie die Kirche, sondern Gott selbst, an dessen Mission die Kirche partizipiert. Das Ziel dieser Mission ist folglich nicht die Ausbreitung der Kirche – oder gar einer bestimmten Form von Kirche –, sondern das Kommen von Gottes Reich, auf das die Kirche hinarbeitet und das in ihr vorläufig und in gebrochener Form abgebildet ist, das die Kirche jedoch stets transzendiert.

Im Zentrum seiner früheren Werke steht bei Yong v.a. die in Bezug auf die Mission der Kirche negierende Seite dieser Entwicklung: Die Kirche ist nicht das primäre Subjekt der Mission und sie verfolgt nicht das Ziel der Ausbreitung ihrer eigenen Kultur, sondern Gott wird als primäres Subjekt anerkannt, dessen Reich mehr ist als die Kirche. Entsprechend liegt für Yong die Aufgabe der Theologie darin, Gottes Gegenwart und Wirken in- und ausserhalb der Kirche zu erkennen, d.h. auch dort, wo Jesus nicht als κύριος (1Kor 12,3) anerkannt wird. Indem Yong anfänglich den zu überwindenden Exklusivismus der Religionstheologie seiner eigenen kirchlichen Tradition in der Christologie begründet sieht, gelangt er zur Überzeugung, die Christologie und die mit dem Bekenntnis zu Christus verbundene Soteriologie ausklammern zu müssen, um in eine echte Begegnung mit dem fremden religiösen oder a-religiösen Gegenüber treten zu können. Stattdessen solle die Pneumatologie die Grundlagen für die Erkenntnis von Gottes Gegenwart und Aktivität legen. Mit diesem Ziel entwickelt Yong eine Fundamentalpneumatologie und eine ihr entsprechende pneumatologische Imagination, die Gottes Gegenwart und Aktivität durch seinen Geist in einer triadisch strukturierten Metaphysik denkbar und erkennbar machen sollen. Für sein Verständnis von *Wirklichkeit* bezieht Yong deshalb neben der reinen Qualität eines Dings und seiner widerständigen Partikularität auch ein beide miteinander verbindendes Kraftfeld in seine Überlegungen mit ein. Indem er das Wirken von Gottes Geist in diesem Kraftfeld verortet und dort zu erkennen sucht, werden die Kriterien zur Erkenntnis solchen Wirkens tatsächlich vager, da die Bedeutung der Rede von einem Kraftfeld gerade darin liegt, dass die Veränderung des Kraftfelds zwar Auswirkungen auf die partikulare Verwirklichung hat, diese Auswirkungen jedoch nicht determiniert. Das partikulare Bekenntnis zu Jesus als κύριος ist folglich nicht das einzig mögliche Resultat von Gottes Wirken. Allerdings kommt auch Yong nicht umhin, Kriterien zu präsentieren, anhand derer Gottes Wirken erkannt werden soll. Dazu versucht er der Mission Christi eine Mission des Geistes gegenüberzustellen, die – entgegen seiner anfänglichen Parallelisierung von Christus und Partikularität bzw. Geist und Universalität – eine Partikularität des Geistes begründen soll, welche es erlaube, aus der Pneumatologie Kriterien abzuleiten, die noch nicht christologisch bestimmt seien.

Die darin liegende Widersprüchlichkeit versucht Yong seit *The Spirit Poured Out on All Flesh* dadurch zu korrigieren, dass die zentrale Bedeutung der Christologie für die Erkenntnis von Gottes Wirken anerkannt wird, die Christologie selbst aber pneumatologisch entfaltet wird: Das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu vollzog sich in einzigartig vollkommener Weise in der Kraft des Geistes, den Gott an Pfingsten über alles Fleisch ausgegossen hat. Leben, Sterben und Auferstehen Jesu werden somit in ihrer Einzigartigkeit als normatives Zeichen für Gottes Gegenwart und Aktivität anerkannt. Gleichzeitig werden sie aber als partikulare Verwirklichung von Gottes Willen durch seinen Geist in einem spezifischen Horizont verortet, der keinen direkten Vergleich mit anderen Situationen erlaubt, sondern die Rückfrage nach dem ihnen zugrundeliegenden Kraftfeld erfordert, was weiterhin zu ausreichend vagen Kriterien führt, damit Gottes Gegenwart und Aktivität auch dort vermutet werden können, wo Jesus nicht explizit als Herr anerkannt wird.

¹⁶ Vgl. Christopher J.H. Wright, *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove 2006.

Spätestens seit *Hospitality and the Other* befasst sich Yong auch mit der in Bezug auf die Mission der Kirche positiven Seite des *missio dei*-Ansatzes – mit der Partizipation der Kirche an Gottes Mission. Wenn die Mission der Kirche also nicht in erster Linie darin besteht, die eigene partikulare Verwirklichung bestimmter Möglichkeiten auf andere auszudehnen, sondern darin, an Gottes universalen Mission zu partizipieren, die der Mission der Kirche vorausgeht und diese erst konstituiert, dann ist die missionarische Begegnung keine Einbahnstrasse, sondern ein gegenseitiges Verhältnis. Mission ist für Yong somit eine Begegnung mit dem Gegenüber, bei der die den verschiedenen Weltanschauungen zugrundeliegenden Kraftfelder in ein dynamisches Verhältnis zueinander gesetzt werden, um dieses Verhältnis und die daraus entstandene Dynamik gemeinsam zu reflektieren und sich so gegenseitig zu verändern.

Indem Yong also den Fokus von der Ebene der partikularen Verwirklichung auf die Ebene der allgemeiner gehaltenen Gesetzmässigkeiten verlagert und das Wirken von Gottes Geist auf dieser Ebene verortet, versucht er, das Reich Gottes als die Grenzen der Kirche überschreitend zu denken, ohne das für den christlichen Glauben normative Bekenntnis zu Jesus als dem Christus aufgeben zu müssen. Für Yong stellt folglich das in der *missio dei* gründende Reich Gottes nicht nur das Ziel, sondern auch die Ebene dar, auf der die Verbundenheit verschiedener Kulturen denkbar ist, ohne dabei ihre Partikularität auflösen zu müssen.¹⁷ Die Geschichte der Inkarnation von Gottes Wort und der Ausgiessung von Gottes Geist über alles Fleisch dient hierbei als narrative Entfaltung dieses Ansatzes, weil sie erzählt, wie sich Gott entäussert und partikulare Gestalt annimmt, ohne dass diese partikuläre Gestalt absolut gesetzt würde, bzw. wie Gott universal gegenwärtig und aktiv ist, ohne dabei die stets neue Entäusserung in die Partikularität aufzugeben.

2.3. Vergleich

Wenn es stimmt, dass bei Yong Gottes Reich, das in seiner weltweiten Gegenwart und Aktivität durch seinen Geist gründet, und bei Bellah die Evolution neuer Fähigkeiten – speziell der Fähigkeit offline zu gehen, die sich im Spiel äussert – als Ankerpunkte für eine globale Verbundenheit dienen, dann wird ein Vergleich dieser zwei Ankerpunkte interessant. Handelt es sich hier um zwei total verschiedene Ansätze? Lassen sich Parallelen oder Überschneidungen ausmachen? Oder umfasst einer gar den anderen? Weiter kann auch gefragt werden, inwiefern sich die beiden Ansätze gegenseitig befruchten und weiterbringen können.

2.3.1. Die Fähigkeit offline zu gehen als Schritt in Richtung von Gottes Reich

Im Hinblick auf Yongs weiter oben dargestellte Entfaltung der Heilsgeschichte legt sich der Gedanke nahe, dass Yongs Ansatz den von Bellah miteinschliessen könnte. Yong hat im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft auf das verborgene Wirken von Gottes Geist in der Evolution neuer Gesetzmässigkeiten hingewiesen. Die von Bellah fokussierte Fähigkeit offline zu gehen könnte folglich in Yongs Darlegungen integriert werden als ein in der Evolution durch den Geist bewirkter Schritt der Schöpfung in Richtung von Gottes Reich.

Allerdings ist bei dieser Schlussfolgerung Vorsicht geboten. Yong hat in seiner Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft versucht, die Denkbarekeit von Gottes Handeln in der wissenschaftlich erforschbaren Natur aufzuzeigen, indem er dieses als in den natürlichen Prozessen verborgen wirksam auffasste. Dass nun ein einzelner Entwicklungsschritt als Wirkung von Gottes Handeln bestimmt wird, ist ein Umkehrschluss, der nicht notwendig gegeben ist. Es muss deshalb präziser gefragt wer-

¹⁷ Vor seiner Hinwendung zur Eschatologie und Missiologie hatte anstelle des Reiches Gottes die *imago dei* als die spirituelle Dimension des Menschen diese Funktion.

den, ob die Evolution dieser spezifischen Fähigkeit nach Yong als Schritt in Richtung von Gottes Reich verstanden werden kann.

In seinen frühen Werken bestimmt Yong das Wirken des Geistes durch das Kriterium der Zunahme von Harmonie und Authentizität: Der Geist ist dort aktiv, wo Harmonie und Authentizität zunehmen. Im Falle des Menschen drückt sich diese Steigerung sowohl im Ästhetischen als auch im Moralischen aus, indem der Mensch in zunehmender Entsprechung zur Wirklichkeit zu leben lernt, die Yong als relational auffasst. Die Betonung des moralischen Kriteriums zur Erkenntnis von Gottes Wirken behält Yong auch in seinen späteren Werken bei.¹⁸

Reflektiert man Bellahs Darstellung der sich im Spiel erstmals ausdrückenden Fähigkeit offline zu gehen anhand dieser Kriterien, dann wird man die zuvor aufgestellte Hypothese, dass die Evolution dieser Fähigkeit als Wirkung von Gottes Geist aufgefasst werden kann, weiter bekräftigen können. Die Fähigkeit, sich dem Zwang zur Funktionalität zu entziehen, wird von Bellah als Grundlage zu einer Erkenntnis betrachtet, die er mit Maslow als Seins-Erkenntnis bezeichnet, weil sie der Wirklichkeit stärker entspreche als die Defizit-Erkenntnis, welche die Welt im Hinblick auf bestimmte Zwecke betrachtet und für Bellah in die Welt des Alltags und der Arbeit gehört. Die Fähigkeit, seinen Blick bei der Erkenntnis von sich selbst und dem anderen von der Ausrichtung auf die Nützlichkeit zu lösen, ermöglicht nach Bellah also eine Steigerung der Authentizität im eigenen Leben. Zudem ermöglicht sie ein neues Verhalten, das gemeinschaftliche Spiel, bei dem der andere nicht nur Mittel zum Zweck ist, sondern als unabhängig von den eigenen Bedürfnissen respektiert wird. Dieses Verhalten hat die Entstehung von sozialem Zusammenhalt ermöglicht – in Yongs Worten also die Harmonie gesteigert. Die Fähigkeit offline zu gehen erfüllt somit beide Kriterien von Yong, um in der Entstehung dieser Fähigkeit Gottes Wirken durch seinen Geist zu erkennen, und kann so als bereicherndes Beispiel für Yongs Darstellung von Gottes Gegenwart und Aktivität verwendet werden.

Teilt man dieses Urteil, dann können die Evolution der Fähigkeit offline zu gehen (und die *theoretical attitude* der Achsenzeit als bisher letzte grundlegend neue Äusserungsform dieser Fähigkeit) aufgrund ihrer zeitlichen Stellung vor der Inkarnation und Ausgiessung, die bei Yong als Paradigma für Gottes Gegenwart und Aktivität stehen, typologisch als deren Urbilder interpretiert werden. Eine solche Interpretation entspricht dem religionstheologischen Inklusivismus, für den die typologische Deutung eine zentrale Denkfigur darstellt.

2.3.2. Bedenken gegenüber dem Inklusivismus

Für das oben gefällte Urteil wurde explizit von Yongs Standpunkt aus argumentiert, der bereits voraussetzt, dass Gott in der Geschichte als gegenwärtig und aktiv wirksam anerkannt wird. Soll dieses Urteil nicht eine imperialistische Vereinnahmung des einen durch den anderen sein, dann muss nun wieder zurückgefragt werden, ob eine solche Interpretation dem Selbstverständnis des Gegenübers gerecht zu werden vermag. Hierbei ist zu beachten, dass die Entwicklung der Fähigkeit offline zu gehen, für Bellah nicht nur eine Entwicklung neben anderen, sondern für die Lösung des modernen Problems der fragmentierten Wirklichkeit die zentrale Entwicklung ist – wie für Yong die Inkarnation des Wortes und die Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch, bzw. die universale Ausdehnung von Gottes Wirken auf die ganze Welt, die zentralen Ereignisse für ein Leben in der Erwartung von Gottes Reich darstellen. Mit der Aufnahme des Konzepts *Achsenzeit* hat Bellah den Versuch von Jaspers weitergeführt, eine die Menschheit verbindende Achse zu bestimmen, die nicht bereits christlich-abendländisch geprägt ist, sondern zeitlich vor der Entstehung des Christentums liegt. Dieses Konzept hat Bellah durch die Verankerung in der Fähigkeit offline zu gehen noch weiter in die Vergan-

¹⁸ Vgl. Yong, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, 230.

genheit zurückreichen lassen. Für ihn kann die Erzählung von Inkarnation und Pfingsten somit zwar für die Geschichte der abendländischen Kultur eine wesentliche Bedeutung behaupten, doch im Rahmen seines Mythos erscheint sie als jüngere Ausprägung einer Entwicklung, die an anderen Orten schon früher begonnen hat.

Berücksichtigt man diese bewusste Abwendung vom Rahmen der christlichen Heilsgeschichte, dann wird die inklusivistische Interpretation fraglich, wenn Bellahs Mythos in seiner Eigenart verstanden werden soll. Die Fähigkeit offline zu gehen und die Inkarnation/Ausgiessung bzw. Gottes Reich erscheinen dann als zwei konkurrierende Konzepte, eine globale Verbundenheit der Menschen zu stiften. Statt das eine dem anderen gleich zu Beginn durch eine typologische Deutung unterzuordnen und so ihre Differenzen zu verwischen, erscheint es angemessener, beide Seiten – zumindest anfänglich – in einer spannungsvollen Dialektik zu bewahren, welche die Eigenheit der Konzepte respektiert, ohne sie jedoch beziehungslos nebeneinander zu stellen, und dabei nach der gegenseitigen Bedeutung zu fragen.

2.3.3. Die Fähigkeit offline zu gehen als Alternative zu Inkarnation/Ausgiessung

Wie bereits erwähnt, dient Jaspers Konzept *Achsenzeit* als eine intendierte Alternative zum christlichen Verständnis der *Mitte der Zeit*, indem er sie als Zeit bestimmt, in der der Mensch sich seines eigenen Denkens bewusst geworden sei. Bellah folgt ihm dabei, führt die Fähigkeit zur kritischen Distanznahme jedoch noch weiter zurück auf die Fähigkeit, sich im Spiel vom Zwang der Alltagswelt zu lösen.

Diese zunehmende Entfernung von der christlich bestimmten Achse muss genauer mitverfolgt werden. Denn indem der Begriff der Achse der Menschheit von der christlichen Heilsgeschichte gelöst und an die kognitive Entwicklung des Menschen gebunden wird, verschiebt sich nicht nur der Zeitpunkt der Achse, sondern auch das Verständnis der umfassenden Wirklichkeit. Das lässt sich am Begriff *Transzendenz* aufzeigen, der mit der Frage nach der umfassenden und von uns unabhängigen Wirklichkeit verbunden ist¹⁹ und nach Jaspers in der Achsenzeit aufgekommen sei. Während Inkarnation/Ausgiessung – die christliche Mitte der Zeit – als *Ein*-Brechen von Gottes Gegenwart und Aktivität in den Lauf der Geschichte aufgefasst werden können²⁰, weist die Achsenzeit nach Jaspers auf den *Durch*-Bruch des Denkens zweiter Ordnung hin. Im Gegensatz zur Rede vom Einbruch erfordert die vom Durchbruch keinen Bezug auf ein Ausserhalb der Welt.²¹ Die Achsenzeit erklärt zwar, wie es möglich geworden ist, dass ein jüdisch-christliches Verständnis von *Transzendenz* und *Immanenz* anhand der Unterscheidung von *Schöpfer* und *Schöpfung* entstehen konnte, basiert selber aber nicht mehr auf dieser Leitdifferenz, sondern auf der Unterscheidung von erkanntem Objekt und erkennendem Subjekt, die nun als Grundlage für das Verständnis von *Transzendenz* und *Immanenz* dient²²: In der Achsenzeit ist der Mensch sich seines Denkens bewusst geworden, zu dem er in kritische Distanz treten kann, indem er sich die Distanz zwischen seinen Gedanken und den gedachten Dingen bewusst macht. Dieses Ereignis als Achse der Menschheit zu bestimmen, heisst, den Menschen – und entsprechend die Wirklichkeit – unabhängig vom Bezug auf eine absolute Transzendenz zu bestimmen.

¹⁹ Vgl. Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“.

²⁰ Vgl. Yong, *In the Days of Caesar*, 343.

²¹ Vgl. Bellah, „Transcendence in Contemporary Piety“.

²² Dalferth macht diesen Unterschied deutlich, indem er von *relativer* und *absoluter* Transzendenz spricht (vgl. Ingolf U. Dalferth, „The Idea of Transcendence“, in: Bellah und Joas [Hgg.], *The Axial Age and Its Consequences*, 146-188, 155ff).

Bellah teilt mit Jaspers das Anliegen, eine Grundlage für die Verbundenheit der gesamten Menschheit zu finden, und übernimmt von ihm das Konzept *Achsenzeit*. Im Gegensatz zu Jaspers entwickelt er es aber nicht neu, sondern setzt es als gegeben voraus. Das heisst, dass die bewusste Loslösung von der christlichen Heilsgeschichte, die bei Jaspers ein wesentliches Mittel zur Verbindung der verschiedenen Kulturen darstellt, bei Bellah zwar vorausgesetzt ist, aber nicht mehr dieselbe Bedeutung haben muss.²³ Durch seine Rückführung der in der Achsenzeit entstandenen Fähigkeit zur kritischen Distanznahme auf die Fähigkeit, im Spiel offline zu gehen, tritt er stattdessen in ein kritisches Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung der in der Achsenzeit entstandenen Reflexionsfähigkeit. Denn die Fähigkeit zum kritischen Denken hat sich nach Bellah immer wieder vom Dienst an der Lebenswelt gelöst und sei gar zur Rechtfertigung von Ungerechtigkeit herbeigezogen worden.²⁴ Gegen diese Entwicklung entfaltet er seinen Mythos, in dem die Grundlage der achsenzeitlichen Fähigkeit in der Fähigkeit offline zu gehen verankert ist, die sich im Spiel äussert und somit in einem Kontext der erfahrenen Fürsorge steht: Die elterliche Fürsorge befreit das Kind für eine Zeit aus dem Zwang sich um sein Überleben zu sorgen und eröffnet ihm so die Möglichkeit zur spielerischen Entdeckung neuer Verhaltensweisen. Analog dazu stehen nach Bellah auch die zentralen Figuren der Achsenzeit in einem Kontext der erfahrenen Fürsorge: Die Distanzierung vom eigenen Denken ist ihnen möglich geworden, weil sie von anderen unterstützt wurden und in der Folge auch eigene Institutionen schufen, in denen neue *relaxed fields* entstanden, welche die Fortführung ihres kritischen Denkens erlaubten.²⁵ Kritisches Denken verdankt sich Bellah zufolge also der erfahrenen Fürsorge.

Indem Bellah das vom christlichen Rahmen gelöste Konzept *Achsenzeit* mit der Situation erfahrener Fürsorge durch andere verbindet, holt er einen wesentlichen Aspekt der christlichen Gottesrede wieder ein, der in Jaspers Achse der Menschheit nicht enthalten ist. Die christliche Bestimmung der Mitte der Zeit anhand von Inkarnation/Ausgiessung ist die Reflexion des Zeugnisses, dass der radikal transzendente Gott sich selbst transzendierend seiner Schöpfung als ihr Schöpfer und Vollerender nahe kommt und ihr neue Möglichkeiten eröffnet, indem er ihr sich selbst schenkt. Leben unter diesen Voraussetzungen erkennt sich folglich immer als geschenktes und beschenktes Leben.²⁶ Der durch Fürsorge anderer ermöglichte Durchbruch der Unterscheidung zwischen dem eigenen Denken und der Welt entspricht somit der durch den Einbruch des sich selbst transzendierenden Gottes in das Leben des Menschen eröffneten Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung darin, dass beide Dankbarkeit wecken, weil sich der Mensch in beiden Fällen als einem Geschenk verdankend erkennt.²⁷ In beiden Fällen erscheint der Mensch also in einer ihn selbst konstituierenden Beziehung.

Aufgrund ihres für den Menschen konstitutiven Charakters zeichnet sich diese Bezogenheit des Menschen dadurch aus, dass sie in keiner ihrer Repräsentationen aufgeht, sondern jeder kulturellen Darstellung vorausgeht. Da sie aber nur als dargestellte Beziehung erfahren werden kann und sich jede Erfahrung und Darstellung in einem bestimmten kulturellen Kontext vollzieht, der sich von anderen unterscheidet, unterscheiden sich sowohl die Darstellungen als auch die Erfahrungen dieser Beziehung von Kultur zu Kultur. Doch weil der Mensch seit der Achsenzeit die Fähigkeit erworben

²³ Trotzdem weist er explizit darauf hin, dass das Christentum ausserhalb der Achsenzeit liege (vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 655 Anm. 4).

²⁴ Vgl. ebd., 596.

²⁵ Vgl. ebd., 574.

²⁶ Vgl. Dalferth, „The Idea of Transcendence“, 181.

²⁷ Vgl. z.B. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 55: „It is not necessary to think that there was an intelligent designer who had us in mind to be grateful that the universe, after all, did lead to us, and that we can think about the whole of which we are a part of.“

hat, sich von sich selbst zu distanzieren, verliert diese Verschiedenheit nach Bellah ihren trennenden Charakter: Die Menschen sind nun fähig, sich ihrer Darstellung bewusst zu werden, (zumindest teilweise) aus sich selbst hinauszutreten und sich auf den anderen einzulassen, ihn kennen und besser verstehen zu lernen. Wird die Fähigkeit zum kritischen Denken dazu verwendet, das Gegenüber besser zu verstehen, dann dient sie also letztlich dem, woraus sie selbst hervorgegangen ist: Indem sie die ursprünglich trennenden kulturellen Barrieren überwindet, eröffnet sie eine neue Ebene der Beziehung und Verbundenheit der Menschen, die nicht auf Gemeinsamkeiten beruht, sondern auf einem bestimmten Gebrauch der erworbenen kognitiven Fähigkeiten. Dass diese Fähigkeit aber dazu genutzt wird, ergibt sich nicht von selbst. Dazu bedarf es nach Bellah neuer *relaxed fields*, die z.B. in Religionen zu finden sind.

Ganz ähnlich argumentiert Yong. Dass der Mensch sich einem Geschenk verdankt, expliziert er anhand der Schöpfung des Menschen durch Gottes Wort und Geist. Als Geschöpf Gottes teilt der Mensch die Relationalität des Geistes, ist also von Anfang an ein Beziehungswesen. Er teilt jedoch auch die Partikularität des Wortes, ist also von Anfang an in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort in eine bestimmte Kultur eingebettet. Doch durch die Inkarnation des Wortes – als Ausdruck von Gottes Gastfreundschaft – und die Ausgiessung des Geistes – als Ausdruck für die Befähigung des Menschen, sich über die eigenen kulturellen Grenzen hinaus zu verständigen, ohne diese Grenzen dabei aufzulösen – muss die mit der Partikularität einhergehende Verschiedenheit der Menschen nicht mehr trennend wirken. Ein Leben in der Kraft von Gottes Geist bedeutet nach Yong deshalb die Ausdehnung der Gastfreundschaft, der man sich selbst verdankt, auch auf ein Gegenüber aus einer anderen Kultur bzw. Religion. So betrachtet, könnte man aufgrund der vergleichbaren praktischen Konsequenzen der zwei Ansätze zum Schluss kommen, dass Bellah und Yong dasselbe in unterschiedlichen Kontexten ausdrücken, was einem religionstheologischen Pluralismus nahekommen würde – allerdings *a posteriori*.

2.3.4. Bedenken gegenüber dem Pluralismus

Selbst wenn man nicht *a priori* davon ausgeht, dass Bellah und Yong dasselbe sagen, sondern man erst *a posteriori* aufgrund der Entdeckung auffälliger Parallelen zu diesem Schluss kommt, lassen sich Bedenken daran anbringen. Es stellt sich nämlich die Frage, von welcher Position aus so geschlossen wird. Ist der Schluss eines Vertreters von Bellahs Achsenzeit-Mythos, dass Yongs pneumatologische Theologie in einem anderen Kontext dasselbe ausdrücke wie Bellahs Werk in seinem eigenen Kontext, identisch mit dem entsprechenden Schluss eines Vertreters von Yongs pneumatologischer Theologie? Für einen Vertreter von Bellahs Achsenzeit-Mythos kann es durchaus möglich sein, Yongs pneumatologische Theologie als eine bestimmte Art der Darstellung und Erfahrung der menschlichen Verbundenheit zu verstehen. Gott würde dabei als ein mögliches Zeichen neben anderen für diese für den Menschen konstitutive Verbundenheit erscheinen. Für Yong dagegen steht nicht die Relationalität des Menschen am Anfang, die auf verschiedene Weisen repräsentiert werden kann, sondern Gott, dem sich der Mensch in seiner Relationalität verdankt. Gott ist für Yong somit nicht primär ein Zeichen für etwas, sondern die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt Zeichen geben kann. Umgekehrt kann Yong die Relationalität des Menschen als Zeichen für Gott auffassen – oder in den Worten von weiter oben ausgedrückt: Der Durchbruch des Denkens zweiter Ordnung (bzw. der Fähigkeit offline zu gehen) hat zwar die Möglichkeit geschaffen, vom Einbruch von Gottes Gegenwart zu sprechen, nicht aber die Möglichkeit des Einbruchs selbst, sondern umgekehrt hat nach Yong der Einbruch von Gottes Gegenwart die Möglichkeit des Durchbruchs geschaffen, sodass der Mensch nun die Fähigkeit hat, Gottes Gegenwart auf diese Weise zu erfahren und darzustellen.

Dieser Unterschied scheint ein Beispiel dafür zu sein, dass auch ein vermeintlicher Pluralismus letztlich eine Form von Inklusivismus höherer Ordnung darstellt²⁸: Indem zwei verschiedene Äusserungen als gleich bezeichnet werden, wird die Eigenheit der einen Äusserung der anderen unterworfen.

2.3.5. Unterschiedliche Motivation

Auf diese Bedenken könnte man jedoch versucht sein, mit der Frage zu reagieren, ob man sich damit nicht im Kreis drehe. Gottes Einbruch als Ermöglichung des menschlichen Durchbruchs scheint nichts anderes zu sagen als das, was bereits erwähnt worden ist, nämlich dass der Mensch sein Leben und die Möglichkeiten darin nicht sich selbst verdankt, sondern als Geschenk empfängt. Kann nicht verständlich gemacht werden, wie die Eigenheit der Rede von Gottes Einbruch tatsächlich reduziert wird durch eine Gleichstellung mit der Rede von einem durch erfahrene Fürsorge ermöglichten Durchbruch des kritischen Denkens, scheint in diesem Fall der Inklusivismus oder Pluralismus als Resultat vielleicht doch gerechtfertigt.

Für Yong ist der Aspekt des Lebens als Geschenk tatsächlich ein entscheidender Punkt. In *Spirit-Word-Community* illustriert er dies – wie weiter oben dargestellt wurde – anhand von Gen 2, wo er die Einhauchung des Geistes als Gottes Selbsthingabe zur Ermöglichung des menschlichen Lebens versteht. Allerdings ist damit für Yong noch nicht alles gesagt. Besonders deutlich wird dies, seit die Eschatologie in *The Spirit Poured Out on All Flesh* für ihn eine zunehmende Bedeutung erhalten hat, sodass Gottes Wirken nicht nur als schöpferische Eröffnung neuer Möglichkeiten, sondern als Vorzeichen der Verwirklichung von Gottes Reich aufgefasst werden muss. Die Rede vom Durchbruch von Gottes Gegenwart und Aktivität drückt bei Yong also nicht nur Dankbarkeit gegenüber dem Geschenk neuer Möglichkeiten aus, sondern ist zugleich Ausdruck des Vertrauens in Gottes Verwirklichung des von ihm verheissenen Heils, als dessen Vorboten die neu eröffneten Möglichkeiten verstanden werden.

Dieser Unterschied geht mit einer unterschiedlichen Motivation und Wertung der Geschichte einher, die hinter den beiden Ansätzen steht. Bellah wertet die Evolution neuer Fähigkeiten nicht *per se* positiv:

Though I do believe in evolution in the sense of increasing capacities, and in stages of evolution going far back in biological time resulting from those new capacities, I have never argued that more is better, that we are the apex of life, or that there is any certainty that we will not sooner rather than later end our own existence and that of most other species [...]²⁹

Dass die Menschheit seit der Achsenzeit die Fähigkeit zur kritischen Reflexion hat, ist für Bellah folglich wertneutral: Sie kann zum Guten wie auch zum Schlechten eingesetzt werden (wobei Bellah nicht genauer ausführt, wie *Gut* und *Schlecht* voneinander zu unterscheiden sind, sondern voraussetzt, dass die von ihm fokussierten Probleme selbstevident sind). In den Schlussfolgerungen am Ende seines Werks dient ihm die seit einigen Jahren bewusst gewordene ökologische Krise als Zeichen dafür, dass die menschlichen Fähigkeiten tatsächlich so selbstzerstörerisch eingesetzt worden sind, dass es heute höchste Zeit sei, dieses Verhalten radikal zu ändern, um das gegenwärtige durch den Menschen verursachte Massenaussterben zu bremsen. Deshalb ist Bellahs primäre Absicht hinter seinem Werk als Reaktion auf diese Krise zu verstehen³⁰ – ein Appell, die durch die kognitive Evolution eröffneten Möglichkeiten in den Dienst der globalen Gesellschaft zu stellen. Sein Mythos, der

²⁸ Vgl. Dehn et al. (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen*, 20.

²⁹ Ebd., 602.

³⁰ Vgl. ebd.

die elterliche Fürsorge, bzw. institutionell geschaffene *relaxed fields*, und das durch sie ermöglichte Spiel ins Zentrum setzt, ist das von ihm dazu gewählte Mittel. Der Ausgang dieser nach ihm notwendigen Rettungsaktion bleibt für Bellah jedoch offen. Das führt zu einer gewissen Spannung in seinem Ansatz: Einerseits stellt er die Befreiung aus dem Zwang, sich um sein Überleben zu sorgen, ins Zentrum seiner Lösung, andererseits ist die aktuell bewusst gewordene lebensbedrohliche Krise der primäre Antrieb zu seinem Werk. Es ist genau diese Spannung, die Bellah dazu veranlasst, auch heute noch der Religion eine solche Bedeutsamkeit zuzusprechen: Von ihr erhofft er sich, auch im Kontext der globalen Krise die Erfahrung einer Geborgenheit zu ermöglichen, die es erlaubt, selbst in diesem Zusammenhang offline zu gehen und kreative Lösungen zu entwickeln.

Religious fervor is always problematic because it has so often been used for evil as well as good purposes, but it may be that only such a powerful motivation could make human rights genuinely practical. [...] I am convinced that religious motivation is a necessary factor if we are to transform the growing moral consensus and the significant beginnings of world law into an effective form of global solidarity and global governance.³¹

Yong dagegen deutet die Evolution neuer Fähigkeiten als durch Gottes Geist gewirkt und auf das Kommen von Gottes Reich hinweisend. Die durch sie eröffnete Freiheit des Menschen, diese Fähigkeiten in den Dienst anderer Ziele als Gottes Reich zu stellen, ist auch für ihn ein zentrales Thema der Theologie.³² Doch selbst der tatsächlich verheerende Gebrauch dieser Freiheit und dessen Konsequenzen erscheinen dabei nicht als die primäre Motivation der Theologie bzw. christlichen Mission: „Christian mission should be driven by obedience to the gospel rather than by the fear of hell“³³. Die Grundlage der Theologie ist nach Yong also nicht ein Desaster, auf das die Rede von Gott reagieren soll, sondern die Erfahrung von Gottes Gastfreundschaft, d.h. die im Glauben ermöglichte Erfahrung der Erfüllung der Verheissung, dass Gott seine Schöpfung im endzeitlichen Festmahl vollenden wird. Im Licht dieser Erfahrung erscheinen die Entwicklungsschritte in der Evolution des Lebens und des menschlichen Bewusstseins als positiv zu wertende Schritte in die Richtung von Gottes Zukunft. Das durch diese zunehmenden Fähigkeiten ermöglichte Übel wird erst auf dem Hintergrund dieser Erfahrung tatsächlich als *Übel* bestimmbar, sodass darauf reagiert werden muss. Aus diesem Grund war der Versuch der Ausklammerung der Soteriologie für Yong nicht lange haltbar: Die christliche Rede von Gott entspringt nicht einem menschlichen Bedürfnis nach noch unbestimmter Harmonie und Authentizität mit ungewissem Ausgang, sondern einer konkreten Erfahrung von Gottes Einbruch, die ein ganz bestimmtes Verständnis der Welt und die vertrauensvolle Erwartung einer Zukunft im Licht dieser Erfahrung zur Folge hat, woraus wiederum ein bestimmtes Verhalten folgt.

Rückblickend lässt sich also festhalten, dass beide Ansätze fähig wirken, den Ansatz des jeweils anderen im eigenen Rahmen produktiv zu entfalten. In beiden Fällen muss dafür jedoch die Eigenheit des anderen aufgegeben werden, durch die er sich explizit abheben will: Die Achsenzeit als Ausdruck der Loslösung vom christlichen Kontext wird erneut eingebettet in eine christliche Heilsgeschichte bzw. die christliche Theologie, die sich auf die Befreiungserfahrung aus einer Welt ohne Gott zurückführt, wird zu einem kulturellen Phänomen in einer Welt, die erneut ohne Gott denkbar ist. Allerdings scheint Bellahs Ansatz, der zu seiner eigenen Denkbareit keine absolute Transzendenz voraussetzt, die Glaubwürdigkeit von Ansätzen, die eine solche voraussetzen, zu benötigen, um erfolgreich zu sein. Er zeigt zwar auf, unter welchen Voraussetzungen die benötigten Lösungen entstehen könn-

³¹ Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Religion?“, o.S.

³² Auf die Ambiguität jedes Ereignisses in der Geschichte macht er z.B. hier explizit aufmerksam: Yong, *Beyond the Impasse*, 166f.

³³ Ebd., 26.

ten. Doch scheinen die benötigten Voraussetzungen zur Befreiung aus dem Zwang, sich um das Fortbestehen des Lebens zu sorgen, ausserhalb des Machtbereichs des Ansatzes zu bleiben, weshalb sein Mythos scheinbar nur beschränkt die Fähigkeit hat, selbst eine Orientierung stiftende Funktion zu übernehmen.³⁴

Ist mit dieser Feststellung das Ziel von Yong und Bellah, eine universale Gemeinschaft zu begründen gescheitert? Das wäre der Fall, wenn die Erreichung ihrer Ziele eine vollständige Integration aller anderen Mythen und Weltanschauungen voraussetzen würde. Doch obwohl beide von Anfang an nach möglichst breiter Anerkennung streben, erheben sie den Anspruch allgemeiner Anerkennung nicht. Stattdessen versuchen sie – wie bereits ausgeführt –, aus einer bestimmten Kultur heraus für diese globale Verbundenheit zu argumentieren und so diese eine Kultur für eine Art von Begegnung mit dem anderen zu öffnen, die dem von beiden angestrebten Zielzustand entspricht.

3. Umgang mit Unterschieden

Bellah und Yong setzen beide auf je eigene Art eine alle Menschen miteinander verbindende Gemeinsamkeit voraus, die von ihrem Standpunkt aus als Grundlage für die von beiden erstrebte solidarische Verbundenheit bzw. Gastfreundschaft dienen kann. Für beide bedeutet diese Gemeinsamkeit jedoch keine Reduktion der Verschiedenheit auf einen gemeinsamen Nenner, sondern sie begründet eine Verbundenheit in Vielfalt. Wie ist nach ihrer Meinung aber mit der Verschiedenheit umzugehen?

3.1. Bellahs undogmatische Naivität im Dienst der Solidarität

Bellah versucht, durch einen Rückgriff auf die Evolution der menschlichen Kognition und der daraus entfalteten Fähigkeit des Menschen offline zu gehen die Realität von noch nicht kulturell geprägten *unitive events* zu belegen. Da die Erfahrung bzw. Darstellung dieser Ereignisse jedoch stets innerhalb einer bestimmten Kultur verortet ist, stellt sich für Bellah die Frage, wie sich die verschiedenen Repräsentationen des *unitive events* zueinander verhalten bzw. wie man mit alternativen Idealen, Utopien oder ganzen Religionen und Weltanschauungen umgehen soll. Bellah stellt fest, dass alle grossen Gestalten der Achsenzeit der Ansicht waren, dass ihre eigene Lehre die einzige und höchste Wahrheit repräsentiere. Doch gegenüber der in solchen Absolutheitsansprüchen vorausgesetzten Parallelität der verschiedenen Utopien weist Bellah darauf hin, dass jede Utopie oder Weltanschauung eingebettet ist in ein partikulares Set von Praktiken und Geschichten. Sie von diesem Set zu lösen, um sie mit anderen Anschauungen abschliessend zu vergleichen, nimmt ihnen somit ihre ursprüngliche Bedeutung. Die Folge daraus ist für Bellah, dass so aus ihrem Kontext gerissene Utopien zur Beantwortung von Fragen hinzugezogen werden, die sich in ihrem Kontext nicht stellen. Dass sie auf diese fremden Fragen keine adäquaten Antworten präsentieren können und somit als minderwertig gegenüber der eigenen Anschauung eingestuft werden, ergibt sich dann von alleine. Gegenüber solchen auf De-Kontextualisierung des anderen beruhenden Wahrheitsansprüchen ist es nach Bellah möglich, auch verschiedene, miteinander konkurrierende Utopien zusammen als glaubenswert zu erachten.³⁵ Aus diesem Grund habe man sich der „idea of a best opinion“³⁶ zu widersetzen und den faktischen Pluralismus „as our destiny“³⁷ anzuerkennen.

³⁴ Weiter unten werde ich dafür argumentieren, die Charakterisierung von Bellahs Werk als Mythos noch weiter zuzuspitzen als Mythos für eine globale Zivilreligion. In diesem Zusammenhang erscheint der hier festgestellte Unterschied nicht mehr als Schwäche von seinem Ansatz, sondern als begründet in der Aufgabenstellung.

³⁵ Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 47 und 115.

³⁶ Ebd., 605.

³⁷ Ebd., 603.

Dennoch will Bellah keinen reinen Relativismus vertreten.³⁸ Um das Leben einer Gemeinschaft zu ordnen, müssen auch Utopien oder Religionen einer Wertung von *Besser* und *Schlechter* im Hinblick auf die von Bellah angestrebte globale Solidarität unterzogen werden können. Seine Anerkennung des Pluralismus bedeutet also nicht, einfach alles anzuerkennen, was sich als Ideal ausgibt. Spezifische Vergleiche und Wertungen sind auch für ihn möglich – unter der Voraussetzung, dass das Gegenüber erst in seiner eigenen Begrifflichkeit und im Zusammenhang mit seinen eigenen Praktiken und Geschichten verstanden worden ist. Solche Urteile unterscheiden sich bei ihm m.E. von absoluten Überlegenheits- oder Wahrheitsansprüchen jedoch darin, dass ihre Anerkennung des Besseren auf den momentanen Vergleichskontext beschränkt ist und für den Vergleich mit neuen Alternativen bzw. für einen erneuten Vergleich unter neuen Voraussetzungen offen bleibt.

Für den einzelnen kann dies in der Praxis zu einem spannungsvollen Zustand führen: Ideale, Utopien oder ganze Religionen und Weltanschauungen erfordern einerseits eine volle Hingabe. Und diese Hingabe gilt es nach Bellah zu leben. Denn genau der Umstand, dass diese Hingabe seit der Achsenzeit zunehmend aufgegeben worden ist, stellt für ihn das grosse Problem der Moderne dar. Doch darf diese Hingabe nach ihm andererseits nicht auf einem absoluten Überlegenheitsanspruch basieren, der einer auf Egalität beruhenden Solidarität im Wege stünde. Sie muss für Kritik und Korrektur offen bleiben – in den Worten von Herbert Fingarette, den Bellah gerne zitiert: „We must learn to be naive but undogmatic.“³⁹ Nur im spannungsvollen Zusammenspiel dieser beiden Seiten kann nach Bellah eine Antwort auf die aktuellen Herausforderungen gefunden werden, d.h. ein Schritt gemacht werden in Richtung von „Kant’s dream of a world civil society that could at last restrain the violence of state-organized societies toward each other and the environment“⁴⁰.

3.2. Yongs gegenseitige Gastfreundschaft

Yongs Betonung des Realismus, sein Wahrheitsbegriff im Sinne der Korrespondenztheorie und seine Begründung des interreligiösen bzw. interdisziplinären Dialogs durch die Hoffnung, sich gemeinsam der einen umfassenden Wirklichkeit immer stärker anzunähern, scheinen auf den ersten Blick Ansätzen aus dem religionstheologischen Pluralismus nahe zu stehen, die auf der Basis ihres metaphysischen Monismus die der Pluralität religiöser Erkenntnis zugrundeliegende Einheit betonen. So schreibt z.B. Schmidt-Leukel als Vertreter dieser Position:

Das heisst, die *eine* interreligiöse Theologie vollzieht sich in Form eines interreligiösen Diskurses, in den die daran Beteiligten einbringen, was ihnen aus ihrer jeweils eigenen religiösen Tradition heraus als universal relevant erscheint. Wenn es in den verschiedenen Religionen tatsächlich Wahrheit gibt, dann – so nochmals Smith – handelt es sich dabei nicht um „christliche“, „buddhistische“ oder „hinduistische“ usw. Wahrheiten, sondern um „Wahrheiten im Universum“, die von Christen, Buddhisten oder Hindus mit Hilfe ihrer Tradition erkannt wurden. In dieser objektiven Verankerung von Wahrheit liegt die Möglichkeit beschlossen, echte oder vermeintliche Wahrheitserkenntnis konstruktiv in diesen globalen theologischen Diskurs einzubringen.⁴¹

³⁸ Vgl. ebd., 605.

³⁹ Herbert Fingarette, *The Self in Transformation*, 236; zitiert nach Bellah, *Religion in Human Evolution*, 604. Ähnlich spricht Ricoeur in diesem Zusammenhang von „zweiter Naivität“. Vgl. z.B. Joachim Negel, „Vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zur ‚Zweiten Naivität‘ als der Glaubenshaltung des erwachsenen Menschen“, in: idem (Hg.), *Welt als Gabe. hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259-288.

⁴⁰ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 606.

⁴¹ Perry Schmidt-Leukel, „Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft“, in: idem und Bernhardt (Hgg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 23-42, 37.

Dass Yong sich anfänglich genötigt sieht, die christlich-partikularen Kriterien, anhand derer in seinem Umfeld Gottes Handeln erkannt wird – z.B. das Bekenntnis zu Jesus Christus (1Kor 12,3) –, durch allgemeinere Kriterien wie *Harmonie* und *Authentizität* zu ersetzen, scheint diese Zuordnung Yongs zum religionstheologischen Pluralismus zu untermauern.

Doch diese Zuordnung widerspricht nicht nur Yongs explizit geäußelter Absicht, die Sackgasse des Pluralismus zu überwinden, sondern lässt wesentliche Aspekte von seinem Werk ausser Acht. Denn obwohl dies zu einer gewissen Spannung in seinem eigenen Ansatz führt, entfaltet Yong seine Metaphysik explizit von einer theologischen Warte aus. Im Gegensatz zu pluralistischen Ansätzen, die von der einen Wirklichkeit ausgehen und auf dieser Basis für die Verbundenheit der verschiedenen Religionen argumentieren, spricht sich Yong auf der Basis des christlichen Glaubens für die Einheit der (geschaffenen) Wirklichkeit aus, woraus sein Verlangen nach der Öffnung der Theologie für den ökumenischen, interreligiösen und interdisziplinären Dialog folgt. Diese Offenheit versucht er dadurch zu gewinnen, dass er seine Metaphysik in Anlehnung an ein bestimmtes Verständnis der Trinität dreidimensional mit spezieller Gewichtung der Dimension des Spirituellen entfaltet. Diese Dreidimensionalität soll es Yong erlauben, die eine Wirklichkeit durch die Dimension des Spirituellen in Relation zu Gott zu denken, ohne dass dadurch ihre partikulare Konkretion bereits vollständig determiniert würde.

Diese Entfaltung der Metaphysik auf der Basis des christlichen Glaubens steht in Spannung zu Yongs Meinung, die christlichen Kriterien der Rede von Gott abschwächen oder gar ausklammern zu müssen. Deshalb gewinnt sein Ansatz in der Folgezeit an Kohärenz durch seinen stärkeren Einbezug der Christologie: Christlich kann nicht anders von Gott und seinem Reich gesprochen werden, als so, wie Gott sich in Jesus Christus und an Pfingsten – gedeutet als Inkarnation des Wortes und Ausgiessung des Geistes – offenbart hat. Damit wird auch die Offenheit für den Dialog über die Grenzen der Kirche hinaus nicht geschmälert. Denn durch die eschatologische Ausrichtung in Yongs Neuansatz werden diese Offenbarung und ihr Verständnis unter einen eschatologischen Vorbehalt gestellt: Was als Gottes Inkarnation/Ausgiessung im Jesusereignis und an Pfingsten bezeugt wird, ist als Erfüllung von Gottes Verheissung zwar die Norm seiner Erkenntnis. Jedoch muss dieses Wirken von der erhofften Vollendung im *Eschaton*, die es erst eingeläutet hat, unterschieden werden. Indem Yong Gottes Wirken unter dem Gesichtspunkt der Vollendung betrachtet, bezieht er eine Position, die in kritischer Distanz zum christlichen Zeugnis steht, dieses gleichzeitig aber voraussetzt: Als Deutung eines realen Ereignisses unterliegt das christliche Zeugnis der Unabgeschlossenheit jeder Deutung und benötigt externe Kritik, um die eigenen Erkenntnislücken und Einseitigkeiten der Interpretation zu beheben. Wird das christliche Zeugnis zudem als Deutung eines Ereignisses aufgefasst, das als Anbruch der zukünftigen Vollendung selbst Verweischarakter hat, dann entsteht die Möglichkeit, dass dieselbe zukünftige Vollendung in einem anderen Kontext auch durch andere Zeichen repräsentiert wird, die sogar als Ergänzung des stets beschränkten christlichen Zeugnisses erachtet werden könnten.⁴² Ob dies in einer bestimmten Situation der Fall sein könnte, kann jedoch nur unter der Voraussetzung des eigenen, aufgrund seiner Fallibilität aber unabgeschlossenen Zeugnisses beurteilt werden.

Das Wissen um die Beschränktheit der eigenen Deutung und die kulturelle Gebundenheit jeder menschlichen Rede wie auch die geglaubte universale Bedeutung des im partikularen Verständnis von Inkarnation/Ausgiessung Angebrochenen führen Yong dazu, verschiedene Äusserungen über das Schöne, Gute, Wahre oder Heilige auch ausserhalb des Christentums in ihrer eigenen Begrifflichkeit verstehen zu wollen in der Hoffnung, Gottes Wirken – das bereits kennen gelernt worden ist – auf

⁴² Dies scheint Tillichs Unterscheidung „zwischen dem ‚Neuen Sein‘ und Christus als dem Symbol des ‚Neuen Seins‘“ zu entsprechen (Bernhardt, „Theologie zwischen Bekenntnisbildung und universalem Horizont“, 54).

neue, die eigene Sicht bereichernde Weise in ihnen festzustellen. Doch ab *Hospitality and the Other* gewinnt für Yong zusätzlich auch die umgekehrte Bewegung an Bedeutung: der Akt des christlichen Zeugnisses vor dem religiösen Gegenüber. Hierbei ist auffällig, dass seine Argumentation mit einem Streifzug durch verschiedene aktuelle Krisenherde beginnt, in denen verschiedene Religionen – u.a. das Christentum – entscheidend involviert sind. In Anbetracht dieser Konfliktherde werden für Yong neben der Anerkennung der Mitschuld auch der christliche Beitrag zur Versöhnung, zu einem gelingenden Zusammenleben und damit die Frage nach einer angemessenen interreligiösen Praxis entscheidend. Anstatt also eine klare Verhältnisbestimmung der verschiedenen Weltanschauungen vorzusetzen oder zu suchen, propagiert Yong nun primär eine christlich verankerte Praxis der Begegnung, die er als *Gastfreundschaft* bezeichnet. Ihr Zweck besteht in der gemeinsamen Entwicklung in Richtung des Ziels, das Yong als Gottes Reich bezeichnet – der ersehnten Vollendung der Schöpfung, die Yong im Ereignis der Inkarnation/Ausgiessung paradigmatisch abgebildet erkennt. Obwohl diese Form gegenseitiger Gastfreundschaft sich für den anderen öffnet und bereit ist, vom anderen zu empfangen, liegt auch hier die Basis wieder im christlichen Glauben. Auch hier handelt es sich also nicht um eine Art von Sozialethik, die von allgemein geteilten Ansichten vom guten Leben ausgeht, sondern von der christlichen Erfahrung von Gottes Gastfreundschaft, die allen Menschen gilt.

3.3. Vergleich

Sowohl Yong als auch Bellah streben also nach einer globalen Verbundenheit der Menschen, die für sie in ihrer gemeinsamen Evolution bzw. Geschöpflichkeit und eschatologischen Vollendung begründet ist und in gegenseitiger Solidarität und Gastfreundschaft zum Ausdruck kommt. Für beide bedeutet diese offene Haltung gegenüber Menschen aus anderen kulturellen und religiösen Kontexten – zumindest zu Beginn –, eine Einschränkung der eigenen Überzeugungen, indem man diesen verwehrt dogmatisch zu sein oder indem man sie gar ausklammert. Diese Spannung weckt die Frage nach dem Standpunkt, von dem aus diese Forderung gestellt wird. Woher bezieht die Forderung ihre Normativität? Wie hängt die von Yong und Bellah je aufgefundene Gemeinsamkeit der Menschen, die beschrieben werden kann, mit der Verbundenheit der Menschen zusammen, der entsprochen werden muss? Auf welche Weise und von welchem Standpunkt aus werden Indikativ und Imperativ von ihnen miteinander verknüpft? Es wurde bereits erwähnt, dass bei Yong mit der Zeit die Idee der Ausklammerung aufgegeben und stattdessen die Gastfreundschaft explizit christlich entfaltet worden ist. Im Gegensatz zu Bellah scheint hier also die Einschränkung der eigenen Überzeugung nicht mehr zu bestehen. Dies muss ausführlicher betrachtet werden.

4. Normativität der Einsicht in die globale Gemeinsamkeit

4.1. Bellahs Start mit der Krise

Wie weiter oben dargestellt, sieht Bellah in der Fähigkeit offline zu gehen und ihren Äusserungsformen im Spiel, Ritual, Mythos und der *theoretical attitude* eine alle Menschen miteinander verbindende Gemeinsamkeit. Doch die theoretische Darlegung dieser gemeinsam geteilten Vergangenheit allein muss noch keine praktischen Konsequenzen nach sich ziehen. Denn darin liegt nach Bellah die Zwiespältigkeit der *theoretical attitude*, deren Fähigkeit zur desengagierten Betrachtung auch die Loslösung des Denkens von der Moral ermöglicht: Die Erkenntnis von global geteilten menschlichen Gemeinsamkeiten stiftet noch keine Solidarität.

Doch wie erwähnt wurde, entstammt Bellahs Werk keiner desengagierten Beobachtung verschiedener Kulturen, sondern ist wesentlich motiviert durch aktuelle globale Probleme, die seiner Meinung nach dringend nach einer Lösung verlangen. Damit bekommt sein Werk den Charakter eines Appells: Die verbindende Gemeinsamkeit der Menschen soll nicht nur erkannt, sondern auf be-

stimmte Art und Weise erfahren werden – nämlich so, dass diese Erfahrung zur Entstehung neuer Visionen von gelingendem Zusammenleben im globalen Dorf und ihrer Umsetzung führt. Bellah macht diesen normativen Zug deutlich, indem er sich der Form des Mythos bedient, der durch seinen Anspruch, ein Bild vom Ganzen zu geben, handlungsleitende Funktion hat. Die Fähigkeit offline zu gehen wird dadurch in einen normativen Rahmen gesetzt: Sie ist nun nicht mehr nur ein geteiltes Gut der Menschen, das durch die gemeinsame Herkunft begründet ist, sondern dazu bestimmt, die gemeinsame Verbundenheit in *unitive events* immer wieder neu erfahren, in Riten und Mythen abbilden, durch den Gebrauch der *theoretical attitude* diese Erfahrung in einem sich ausweitenden Horizont reflektieren und als aktive Ratio neue Wege finden zu lassen und so die Gesellschaft der erkannten Einheit gemäss zu gestalten. Indem Bellah einen Mythos schreibt, gestaltet er also einen normativen Rahmen, der zum einen die Wichtigkeit des Erhalts bestehender und der Förderung der Entstehung neuer *relaxed fields* aufzeigt, um den Gebrauch der Fähigkeit offline zu gehen weiterhin zu ermöglichen. Zum andern bettet er den Gebrauch dieser Fähigkeit in eine Geschichte ein, wodurch diese Praxis auf die Erfahrung neuer *unitive events* und auf die Gestaltung der Gesellschaft dieser Erfahrung gemäss ausgerichtet wird. Wie Platos Sokrates, der die aus der Schattenwelt entkommenen Philosophen als Führer seines aufzubauenden Staats in die Pflicht nimmt (*Politeia* 519b-521b), so stellt auch Bellah die in einem *relaxed field* mit ihrer *theoretical attitude* Spielenden – z.B. Angehörige verschiedener Religionen, Wissenschaftler oder Künstler – in den Dienst der aufzubauenden globalen Zivilgesellschaft: Ihre Erkenntnis soll dem Entwurf neuer Utopien von gelingendem Zusammenleben, der Kritik am verbesserungswürdigen Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft und der konkreten Umsetzung des Strebens nach den Idealen dienen.

Der Mythos drückt also die Normativität von Bellahs Vision einer globalen Gemeinschaft in Vielfalt aus. Doch woher stammt die Normativität selbst? Wenn sie im Mythos begründet wäre, dann hinge sie von seiner Fähigkeit ab, den Leser die eigenen Praktiken und Erfahrungen/Darstellungen in diesem Rahmen auf überzeugende Weise eingebettet finden zu lassen. Doch dies zu erwarten, erscheint unrealistisch, da selbst dieser Mythos, der zum Zweck möglichst breiter Akzeptanz und grosser Integrationsfähigkeit das Metanarrativ der Evolution des Lebens als Rahmenvorgabe nimmt, andere Weltanschauungen nicht vollständig aufnehmen kann, wie oben anhand von Yongs Beispiel gezeigt worden ist. Würde Bellah dennoch dieses Ziel verfolgen, wäre sein Ansatz von totalitaristischen Systemen nicht mehr zu unterscheiden. Dann wäre seine Forderung undogmatischer Naivität, die er an Angehörige verschiedener Religionen stellt, nichts anderes als ein erneuter Absolutheitsanspruch, wie ihn die Figuren der Achsenzeit erhoben haben, wovon Bellah meint, sich distanzieren zu können.

Demgegenüber wurde oben argumentiert, dass Bellahs Ausgangspunkt eine aktuell dringliche globale ökologische und gesellschaftliche Krise sei. Es geht also nicht nur um die theoretische Frage nach einem angemessenen Verständnis des anderen, sondern um die praktische Herausforderung, trotz der bestehenden Unterschiede gemeinsam auf diesem Planeten zu überleben. Auch wenn eine Religion nicht notwendigerweise von ihren eigenen Quellen her Bellahs Ideal einer Verbundenheit der Verschiedenen nahelegt und sich in seinen Mythos integrieren lässt, so scheinen für Bellah die ökologische Krise und die durch die Klassenunterschiede hervorgerufenen Missstände doch so selbstevident und von so direkter Bedeutsamkeit für das Leben in der Gegenwart zu sein, dass keine Religion daran vorbeikommen kann, Bellahs Anliegen auf je eigene Weise aufzunehmen und mitzu-

tragen⁴³, indem sie ihre Art der Repräsentation/Erfahrung des *unitive events* auf die Überwindung dieser Probleme hin ausrichtet.

4.2. Yongs Start mit Gottes Heilshandeln

Anfänglich argumentiert Yong durch seine triadische Metaphysik und die damit verbundene pneumatologische Imagination in Anlehnung an Neville für eine axiologische Dimension der Erkenntnis. Indem er neben der Widerständigkeit des anderen auch die relationale Dimension des Spirituellen realistisch auffasst und dies mit Peirces Pragmatizismus verbindet, gelangt Yong zu einer im Erkenntnisprozess selbst gründenden Normativität der gegenseitigen Verbundenheit: Weil die Wirklichkeit relational ist, muss der diese Relationalität erkennende Mensch ihr entsprechend handeln durch die dem anderen geschuldete Anerkennung des anderen in seiner nicht reduzierbaren Komplexität. Dies spiegelt sich auch in Yongs Kriterien *Harmonie* und *Authentizität* zur Erkenntnis von Gottes Gegenwart und Aktivität wider: Jede Erkenntnis, die sich positiv auf die gelebte Harmonie und Authentizität auswirkt, ist eine Annäherung an die Wirklichkeit und zeugt somit von Gottes Gegenwart und Aktivität durch seinen Geist.

Diese relationale Metaphysik hat Yong später in seine Eschatologie integriert: Gott hat sich durch die Inkarnation des Wortes und die Ausgiessung des Geistes als Gott offenbart, der sich allen Menschen (universal) an ihrem je spezifischen Ort (partikular) zuwendet und sie in seinen Bund einlädt, den er in seinem Reich vollenden wird. Damit wird die Wirklichkeit nicht mehr primär durch die Erschaffung der Welt und die Normativität ihrer Erkenntnis nicht mehr durch die mit ihr einhergehende Schuld der Anerkennung der unendlichen Komplexität des anderen, sondern durch die verheissene und ansatzweise bereits erfahrene Vollendung der Schöpfung bestimmt: Weil Gott sein Reich verwirklichen wird und dies in paradigmatischer Weise in Jesus Christus durch die Kraft des Geistes bereits erfahrbar gemacht hat, befähigt und drängt die dabei im Überfluss erfahrene Zuwendung zur Teilhabe an Gottes Heilsplan. Die Normativität für den Menschen, der Gottes universal-partikulares Heilshandeln bekennt, selbst diese Zuwendung und Verbundenheit auch anderen Menschen gegenüber zu leben – wie es z.B. in den johanneischen Schriften prägnant zum Ausdruck kommt (z.B. Joh 15,12) –, liegt bei Yong also nicht mehr in der Schuld der Anerkennung der unendlichen Komplexität des anderen begründet, sondern im Drang, den der erfahrene Überfluss auslöst. Die Erfahrung von Gottes Gastfreundschaft normiert und bevollmächtigt zugleich das eigene Leben als Gastgeber und Gast gegenüber dem Nächsten.

Yong hat durch seine eschatologische Neuausrichtung also noch deutlicher als zuvor einen spezifisch theologischen Standpunkt bezogen: Dass Jesus die Inkarnation des Wortes Gottes in der Kraft seines Geistes ist und dass darin Gottes Reich paradigmatisch sichtbar und erfahrbar geworden ist, ist das Zeugnis des christlichen Glaubens. Da Yong die universale Gemeinsamkeit der Menschen neu in der Universalität dieses Reiches begründet sieht, sind sowohl die Normativität dieser Gemeinsamkeit als auch die Befähigung zu dieser Verbundenheit nur innerhalb des christlichen Glaubens zugänglich. Dennoch bleibt die Erfahrung der Gastfreundschaft und die durch sie geweckte Motivation zu weiterer Gastfreundschaft nicht auf diesen Glauben beschränkt.

4.3. Vergleich

Sowohl Bellah als auch Yong versuchen aufzuzeigen, dass alle Menschen durch eine bestimmte Gemeinsamkeit miteinander verbunden sind, und appellieren in Anlehnung daran, diese Verbundenheit

⁴³ So argumentiert z.B. auch Paul Knitter, „Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker“, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 203-219, 209.

in Solidarität und gegenseitiger Gastfreundschaft auszuleben. Beide argumentieren zudem in einem bestimmten Horizont, der nicht den Anspruch erhebt, notwendigerweise für alle gültig zu sein.⁴⁴ Darin entsprechen sich beide Ansätze. Doch die Normativität, auf der ihr Appell beruht, ist bei beiden eine andere. Während Bellah für seinen Mythos zwar keine universale Anerkennung annimmt, setzt er voraus, dass das dem Mythos zugrundeliegende Problem global als dringlich anerkannt wird. Während sein eigener Mythos als ein Vorschlag neben anderen auftritt, um dieses gemeinsam geteilte Problem zu lösen, beansprucht Bellah allgemeine Normativität für seine Forderung nach Reaktion auf die Krise.

Obwohl bei Yong die Hinwendung zur Missiologie in *Hospitality and the Other* verbunden ist mit der Auseinandersetzung mit religiös motivierter Gewalt, dient ihm zur Begründung der Dringlichkeit gegenseitiger Gastfreundschaft jedoch nicht dieses gemeinsam mit anderen Religionen und Kulturen geteilte Problem, sondern das christliche Zeugnis vom Anbruch von Gottes Reich. Damit schränkt er die Anerkennung seiner Begründung der Normativität seines Appells auf die christliche Kirche ein. Es geht ihm in erster Linie also darum, die Christen zur Gastfreundschaft zu rufen. Zugleich rechnet er jedoch aufgrund der von ihm vorausgesetzten und realistisch aufgefassten universalen Gegenwart und Aktivität Gottes mit der Möglichkeit, dass in anderen Weltanschauungen und ihren Praktiken genug vergleichbare Vorstellungen vorhanden sind, damit zumindest ein Dialog und gegenseitiges Verständnis möglich werden. Bellahs Gedanken über die elterliche Fürsorge und das durch sie ermöglichte Spiel könnten hierbei eine grosse Bereicherung für Yong sein.

Doch Yongs Erwartung wird noch weiter gehen. Weil nach ihm jede Weltanschauung stets in Bewegung ist, rechnet er mit der Möglichkeit, dass sich die Dialogpartner durch einen in Gastfreundschaft gepflegten Dialog auch gemeinsam in Richtung von Gottes Reich entwickeln – ob sie dies selber so bezeichnen oder nicht. Die Gastfreundschaft ist für Yong also nicht nur die geforderte Reaktion des Christen auf die Erfahrung von Gottes Gastfreundschaft, sondern kann selbst wiederum zum Vermittler der Erfahrung von Gottes Gastfreundschaft werden, wodurch der Glaube an Gott im Gegenüber geweckt und der eigene Glaube vertieft wird – und sich damit auch die Anerkennung der Normativität der Gastfreundschaft ausbreitet und verstärkt. Dies entspricht teilweise Bellahs Hervorhebung der Erfahrung der elterlichen Fürsorge in seinem Mythos und seiner Hervorhebung des gemeinschaftsstiftenden Spiels. Sowohl Bellah als auch Yong berufen sich also auf eine Erfahrung des Versorgt-Werdens, welche die Hinwendung zum anderen ermöglicht. Doch während Bellah diese Ermöglichung neutral als ein Ereignis auffasst, dem entsprochen werden kann, aber nicht muss, so dass die Normativität der Entsprechung anderswoher stammen muss, leitet Yong aus dem Indikativ dieser Erfahrung den Imperativ der Entsprechung ab, da er diese Erfahrung als Ausdruck von Gottes Wirken auffasst.

5. Bedeutung von Religion und Gesellschaft füreinander

5.1. Bellah

a) Die Religion im Dienst der Gesellschaft

Ausgehend von einer drängenden Krisensituation, in der globale Klassenunterschiede zur Ausbeutung der unteren Klassen führen, und dem Ziel einer globalen Zivilgesellschaft, in der man bereit ist, füreinander Verantwortung zu übernehmen, sucht Bellah nach kulturellen Ressourcen für eine sol-

⁴⁴ Joas bezeichnet einen solchen Ansatz als „neue Erzählung, die sich selbst aus kontingenter Gewissheit versteht“ (Joas, *Glaube als Option*, 127).

che, die Grenzen der eigenen Nation überschreitende, Solidarität.⁴⁵ In diesem Zusammenhang geht er auf die Religion ein, die er v.a. unter drei Aspekten betrachtet: Im Gefolge Durkheims versteht er v.a. die Rituale einer Religion als Quelle und Ausdruck gemeinschaftlicher Solidarität.⁴⁶ Zudem definiert er die Religion u.a. durch ihren mythischen Bezug auf die letztgültige Wirklichkeit. Da sie sich somit auf das Gesamte richtet und entsprechend vor Staatsgrenzen nicht Halt macht, hat sie das Potential, Solidarität auch im globalen Horizont zu fördern. Dies hat in der Achsenzeit dazu geführt, dass aus verschiedenen Religionen Visionen einer globalen Gemeinschaft entstanden sind und sich Institutionen etabliert haben, in denen diese Visionen weitertradiert worden sind. Förderung von Solidarität durch Rituale, Überwindung nationaler Grenzen durch Bezug auf eine letztgültige Wirklichkeit und die Schaffung von *relaxed fields*, in denen neue Visionen von globaler Solidarität entstehen können, sind nach Bellah der wesentliche Beitrag, den die Religion zur Lösung der aktuellen Herausforderungen leisten kann.

Wie das nach seiner Meinung geschehen kann, beginnt er bereits in seinem frühen Essay „Civil Religion in America“ zu entfalten. Dort greift er auf Rousseaus Konzept der Zivilreligion⁴⁷ zurück, deren amerikanische Verwirklichung er exemplarisch anhand der Inaugurationsrede von J.F. Kennedy nachzuweisen versucht: Kennedy hat seine Rede durch dreimaligen Bezug auf Gott gerahmt und sich damit in eine längere Tradition gestellt, welche die amerikanische Erfahrung im Licht einer höheren, letztgültigen Wirklichkeit deutet und diese religiöse Dimension in eigenen Darstellungsformen – Überzeugungen, Symbolen und Ritualen – zum Ausdruck bringt.⁴⁸ Aufgrund der historischen Umstände zur Zeit der Entwicklung der amerikanischen Kultur und der damals von einer grossen Mehrheit geteilten religiösen Orientierung sind diese Darstellungsformen stark christlich geprägt worden, sodass der durchschnittliche Amerikaner keinen Konflikt zwischen seiner christlichen Religion und dieser so genannten Zivilreligion erkannt habe. Christliche Praxis und der Ausdruck nationaler Solidarität konnten deshalb ineinander übergehen. Trotzdem unterscheidet Bellah diese Zivilreligion vom Christentum und weist beiden verschiedene Funktionen zu. Die Zivilreligion äussert sich also in einem eigenen Komplex von spezifischen Überzeugungen, Symbolen und Ritualen. Sie ist durch die mehrheitlich geteilten religiösen Anschauungen und Praktiken der Bürger geprägt, beschränkt sich jedoch auf solche, die für das öffentliche Leben relevant sind. Da die Zivilreligion und die persönliche Religion der einzelnen Bürger also nicht identisch sind, kann es im Laufe der Geschichte zu verschiedenen Verhältnissen zwischen ihnen kommen – von harmonischer Arbeitsteilung über Kritik bis zu Konkurrenz.

Obwohl dieser Aufsatz eine intensive Diskussion nach sich zog, die letztlich dazu führte, dass Bellah lange Zeit auf den Begriff *Zivilreligion* verzichtete, ist Bellah seinem von Rousseau über Durkheim geerbten grundlegenden Gedanken treu geblieben, dass eine Gesellschaft – auch eine globale – stets eine religiöse Dimension besitzt, bzw. besitzen muss, um funktionieren zu können. Dies macht er auch noch in einer viel später gehaltenen Vorlesung klar:

But for the creation of a viable and coherent world order, a world civil society is surely an essential precondition, and dare I say it, any actual civil society will have a religious dimension, will need not only a legal and an ethical framework, but some notion that it conforms to the nature of ultimate reality.⁴⁹

⁴⁵ Vgl. Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Society?“, o.S.

⁴⁶ Vgl. Bellah, „Rousseau on Society and the Individual“, 199.

⁴⁷ Vgl. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*.

⁴⁸ Vgl. Bellah, „Civil Religion in America“, 171; und idem, „Transcendence in Contemporary Piety“, 201.

⁴⁹ Vgl. Bellah, „Can We Imagine a Global Civil Society?“, o.S.

Bellahs Zielzustand einer globalen Zivilgesellschaft erfordert ihm zufolge also neben einem gesetzlich geregelten und moralisch geteilten Rahmen auch die gemeinsam geteilte Vorstellung, dass eine solche Gesellschaft der letztgültigen Wirklichkeit entspreche, was seinem früheren Begriff *Zivilreligion* schon sehr nahe kommt – v.a. wenn man berücksichtigt, dass die gemeinsam geteilte Vorstellung stets mit der Entwicklung eigener Ausdrucksformen einhergeht. Teilt man diese Einschätzung von Bellahs Absicht, dann kann dessen *deep history in Religion in Human Evolution* noch genauer bestimmt werden als Mythos für eine globale Zivilreligion, als Versuch also, die für die Entstehung globaler Solidarität vorhandenen, notwendigen Überzeugungen mythisch zum einen so spezifisch zu entfalten, dass diese Solidarität tatsächlich entstehen kann, zum andern aber so stark auf dieses Ziel beschränkt zu bleiben, dass sich Menschen aus verschiedenen Religionen und mit unterschiedlichen Weltanschauungen möglichst widerspruchsfrei darin einfügen können.⁵⁰ Gelingt ihm dies, dann hat er die globale Solidarität nicht nur mythisch verankert, sondern zugleich durch den Einbezug verschiedener religiöser, künstlerischer und wissenschaftlicher Traditionen, die in vielen Punkten mit seinem Mythos übereinstimmen, aber nicht mit ihm identisch sind, Institutionen produktiver Kritik in seine im Aufbau begriffene Zivilgesellschaft integriert.

Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft hat bei Bellah also zwei Ebenen. Zum einen besitzt nach ihm jede Gemeinschaft eine eigene religiöse Dimension, die sich aus bestimmten vorhandenen Weltanschauungen und Praktiken ihrer Glieder speist und die notwendige Solidarität in dieser (letztlich globalen) Gesellschaft stiftet. Zum andern bieten die von dieser zivilreligiösen Dimension zu unterscheidenden religiösen Traditionen Foren der kritischen Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, der Entstehung neuer, umfassenderer Visionen und der kreativen Entwicklung neuer Wege zur Umsetzung dieser Visionen.

b) Die Herausforderung der Religion durch die Gesellschaft

Doch wie bereits ausgeführt wurde, dienten die verschiedenen religiösen Visionen im Laufe der Geschichte nicht nur als Ressourcen für eine globale Solidarität, sondern haben aufgrund ihrer konkurrierenden Geltungsansprüche diese Solidarität auch immer wieder torpediert. Die Lösung für dieses scheinbare Dilemma – einerseits werden die religiösen Visionen für den Aufbau einer globalen Zivilgesellschaft benötigt, andererseits stehen diese Visionen einem solchen Ziel im Wege – sieht Bellah in der Haltung einer undogmatischen Naivität. Diese funktionalistische und somit exogene Betrachtungsweise der Religion im Verhältnis zur Gesellschaft reflektiert Bellah auch aus der Innenperspektive der Religion, bzw. spezifisch des Christentums: Wie sollen Kirche und Gesellschaft aus christlicher Perspektive heraus miteinander verbunden werden?⁵¹

Die von Bellah geforderte Naivität bedeutet für ihn, dass das Christentum z.B. auf seinen exklusivistischen Anspruch nicht verzichten kann, dass allein in Jesus Christus das Heil zu finden sei. Aufgrund von Bellahs Betonung der sichtbaren Kirche, d.h. der sich leibhaftig vollziehenden Gemeinschaft der Christen, kann er auch Cyprians Exklusivitätsformel beipflichten, dass ausserhalb der Kirche kein Heil zu finden sei: Nur in ihr, vermittelt durch ihre Rituale, Mythen und ihre Theologie, wird Heil erfahrbar.

⁵⁰ Am Ende von „Zivil Religion in America“ gibt er der Hoffnung auf die Entstehung einer solchen Zivilreligion Ausdruck: „It would necessitate the incorporation of vital international symbolism into our civil religion, or, perhaps a better way of putting it, it would result in American civil religion becoming simply one part of a new civil religion of the world. [...] A world civil religion could be accepted as a fulfilment and not as a denial of American civil religion“ (Bellah, „Civil Religion in America“, 186).

⁵¹ Vgl. Robert N. Bellah, „Religious Pluralism and Religious Truth“, *Reflections* 90/2 (1995): 9-17; wiederabgedruckt in idem (Hg.), *The Robert Bellah Reader*, 474-489. Die folgende Zitierung basiert auf der letzteren Ausgabe.

Doch dies bedeutet für Bellah keinen Bruch mit seiner Forderung, dass die Naivität undogmatisch sein müsse. Mit Lindbeck spezifiziert er diese Exklusivität, indem er sie einem speziellen kulturell-linguistischen Kontext zuweist: Selbst wenn Cyprians Formel einen universalen Geltungsanspruch erhebt, erhält sie doch nur innerhalb des jüdisch-christlichen Kontexts ihre Bedeutung. Dies zeigt sich nach Bellah z.B. daran, dass das Christentum in seinem Kanon das Alte Testament bewahrt hat, das als Hintergrund für die christliche Botschaft dient. Deshalb habe entsprechend die Ausbreitung des Evangeliums Jesu Christi immer auch die Verkündigung bestimmter jüdischer Annahmen – wie z.B. die Vorstellung eines Gottes, der die Welt erschaffen hat und am letzten Tag durch sein Gericht vollenden wird – beinhaltet: Um das christliche Zeugnis von Jesus verstehen zu können, seien solche Annahmen als grundlegend vorauszusetzen.

Diese Einsicht allein, dass es ausserhalb des Christentums auch andere Kulturen gibt, die von anderen Voraussetzungen ausgehen und entsprechend auch ein anderes Verständnis von *Heil* haben, macht den eigenen Glauben jedoch noch nicht undogmatisch. Die totalitaristische Trennung zwischen *uns* und den *anderen* ist noch immer möglich. Sie wird nach Bellah aber durch die Einsicht fraglich, dass selbst der hingebungsvollste Christ nicht konstant in seiner religiösen Welt lebt, sondern stets in mehreren Welten zu Hause ist. Die Unterscheidung zwischen der Kirche, bzw. dem Leben unter der mit ihr verbundenen Anerkennung des universalen Geltungsanspruchs Jesu Christi und anderen Welten mit konkurrierenden Geltungsansprüchen erscheint dadurch nicht mehr primär als Unterscheidung zwischen verschiedenen Personen, sondern als eine, die durch die Einzelperson hindurch geht. Nach Bellah ist es somit die akzeptierende Einsicht in die Pluralität der eigenen Identität, welche den eigenen Glauben undogmatisch werden lässt: Der Umstand, dass das Leben bewusst in verschiedenen Welten geführt wird, ermöglicht Erfahrungen, welche auch die zentralen religiösen Überzeugungen in neuem Licht erscheinen lassen. Dies ermöglicht die Kritik einer religiösen Welt von innen her, ohne dass diese Welt mit ihren grundlegenden Ansprüchen aufgegeben werden müsste.

Die religiöse Welt bekommt nach Bellah somit durch die Gesellschaft, zu der auch die gehören, die sich in erster Linie durch ihre Religionszugehörigkeit identifizieren, ein kritisches Gegenüber, dessen Kritik jedoch nicht nur von aussen her an die Religion herantritt, sondern von innen her durch die Einzelpersonen, deren Leben sich in verschiedenen Welten abspielt. Diese undogmatische Öffnung der Kirche, ohne dadurch jedoch ihre Grenzen zu verwischen, zeigt sich nach Bellah darin, dass die christliche Kirche als Zeichen aufgefasst wird, das über sich selbst hinaus auf Gottes Reich hinweist.

The church is a sign of the kingdom of God, and in that sense participates in it, but it points beyond itself to the eschatological kingdom in all its fullness. Its telos is not in itself but beyond itself, in the "city out of sight." It is our home and yet not our home; it directs us toward what Niebuhr called the universal community. Though there are plural religions and plural communities, and no absolute or unmediated truth, and only God is at home absolutely, still the truth for us in the church, so far as in humility and repentance we can grasp it, does not cease to be very Truth and Life.⁵²

Kirche und Gesellschaft stehen bei Bellah also in gegenseitig kritischer Beziehung zueinander. Sie überlappen sich, gehen aber nicht ineinander auf.

5.2. Yong

Erzogen in einer stark individualistisch geprägten Frömmigkeit, hat sich Yong mit der Frage nach der Gesellschaftsrelevanz des christlichen Glaubens erst nach einer gewissen Zeit zu beschäftigen begonnen. Anfänglich hatte für ihn der christliche Glaube v.a. Relevanz für das persönliche Seelenheil. Doch

⁵² Bellah, „Religious Pluralism and Religious Truth“, 488f.

indem er *Heil* sich dynamisch bereits in der Gegenwart entfaltend zu verstehen begann, ist die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz dieses Glaubens unausweichlich geworden. Allerdings geht er auch diese Frage stets von einem theologischen Standpunkt her an. Er startet also nicht mit dem Zustand der Gesellschaft und der Frage, was sie gegenwärtig benötigt, um anschliessend zu reflektieren, was das Christentum und andere Religionen dazu beitragen könnten, sondern er beginnt beim christlichen Glauben und reflektiert die gesellschaftsrelevanten Implikationen von dessen Zukunftserwartung und Mission.

Galt wohl auch für Yong die christliche Mission anfänglich v.a. dem Ziel, Menschen von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen, hat sie durch seine zunehmende Beschäftigung mit ihr einen viel breiteren Rahmen erhalten, indem er sie nun als Partizipation an der *missio dei* auffasst, bzw. als Antizipation des kommenden Gottesreiches. In *Hospitality and the Other* wird sichtbar, wie Yong der evangelistischen Praxis, die für ihn anfänglich mit der Mission identisch war, weitere Praktiken zur Seite stellt – v.a. soziales Engagement und interreligiöser Dialog – und diese drei Praktiken als die wichtigsten Ausdrucksformen der Gastfreundschaft charakterisiert, die für ihn von da an zu einer Leitvorstellung für die christliche Mission geworden ist.

In *In the Days of Caesar* gewinnt diese Erweiterung der missionarischen Praxis zudem an Tiefe, indem Yong nicht mehr nur die nach aussen gerichteten Tätigkeiten reflektiert, sondern die missionarische Dimension der christlichen Praxis überhaupt, bzw. des Seins der Kirche. Dabei treten zwei Grundzüge seines Ansatzes deutlich hervor: Zum einen betrachtet er die Kirche als Institution innerhalb der Zivilgesellschaft. Ihre gesellschaftliche Bedeutung entfaltet sie entsprechend durch die Wahrnehmung ihrer Aufgabe als Teil dieser Gesellschaft – z.B. als Dialogpartner im interdisziplinären Diskurs oder durch aktiven Beitrag zur Versöhnung gespaltener Völker. An anderer Stelle⁵³ umschreibt er dies als die symbolische Funktion der Kirche: Es ist die Aufgabe der Kirche, im Kontext gesellschaftlicher Kommunikation und entsprechend nach deren Konventionen als Symbol auf Gottes kommendes Reich hinzuweisen. Zum andern fasst er die Kirche als eine eigene Gesellschaft auf, die z.B. durch ihre Unterordnung unter Gottes Herrschaft, ihre vorgelebte Einheit in Vielfalt und ihre Ökonomie des Überflusses eine konkrete Alternative zur vorherrschenden Gesellschaft darstellt. Kirche wird hier also als subversive Alternativgemeinschaft aufgefasst, die durch das Vorleben ihres Andersseins ihre Bedeutung für die ihr nun gegenüberstehenden Gesellschaft entfaltet. Im Rahmen von Peirces Zeichentheorie könnte dies als die ikonische Funktion der Kirche bezeichnet werden: Die Kirche weist nicht nur als Symbol gemäss Konvention auf Gottes Reich hin, sondern sie wird selbst zu seinem – wenn auch vorläufigen – Abbild.

Dass die Bestimmungen von *Kirche* als Institution innerhalb der Gesellschaft und als subversive Alternativgesellschaft nicht immer spannungsfrei nebeneinander stehen, zeigt sich z.B. an der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und den zürcherischen Täufern in der Frage um das Wesen der Kirche als Volks- oder Freikirche.⁵⁴ In *In the Days of Caesar* versucht Yong diese Spannung dadurch aufzulösen, dass er beide Auffassungen an bestimmte Praktiken knüpft, die je nach Situation Anwendung finden sollen: Einmal nimmt die Kirche als gesellschaftliche Institution im Rahmen der gesetzlich geregelten Möglichkeiten Einfluss auf die Gesellschaft, ein andermal tritt sie als Konkurrenz zur übrigen Gesellschaft auf. Doch in *Renewing Christian Theology*, wo Yong diese zwei Auffassungen von *Kirche* anhand von Peirces Zeichentypen umschreibt, scheint er das Verhältnis eher in der Form einer Steigerung zu bestimmen:

⁵³ Vgl. Yong, *Renewing Christian Theology*, 155.

⁵⁴ Vgl. Arthur Rich, „Zwingli als sozialpolitischer Denker“, *Zwingliana* 13/1 (1969): 67-89, 75ff.

My contribution is to highlight how these communicative practices (Garrigan 2004) are not mere symbols but also performative icons through which participants eschatologically encounter God in Christ through the Spirit and are then empowered to bear witness to the world.⁵⁵

Obwohl die globale Pfingstbewegung (inkl. der charismatischen Bewegung) sowohl volksskirchliche, wie auch freikirchliche Denominationen umfasst, steht Yong also der freikirchlichen Auffassung näher: Kirche ist für ihn mehr als nur Fingerzeig auf etwas anderes. Sie ist auch dessen Abbild durch Ähnlichkeit. Indem kirchliche Praxis auf Gott hinweist, wird sie zu einem performativen Akt, der den an dieser Praxis Teilnehmenden nicht nur in seinem Inneren zu Gott in Beziehung setzt, sondern auch eine menschliche Gemeinschaft konstituiert, die sich der Herrschaft Gottes unterstellt und ihr auch äusserlich sichtbares Leben an Gottes Willen orientiert, um Heil bereits hier und jetzt ansatzweise erfahrbar werden zu lassen. Dennoch würde Yong widersprechen, wenn man ihn der religiösen Himmelsstürmerei⁵⁶ bezichtigte. Der Unterschied zwischen *Kirche* und *Reich Gottes* bleibt bei ihm stets gewahrt. Alles Geschichtliche steht unter eschatologischem Vorbehalt: *Dass* in der kirchlichen Praxis die Erfahrung von Heil vermittelt und durch die damit einhergehende Lebensveränderung abgebildet wird, folgt aus Yongs pneumatologisch entfalteter Soteriologie. Doch die Frage, *inwiefern* im Leben der Kirche dieses Heil tatsächlich abgebildet ist, und die Genauigkeit dieser Abbildung bleiben nach Yong innerhalb der Geschichte nicht abschliessend feststellbar. Die Kirche bleibt also der geschichtlichen Dynamik ausgesetzt. Dennoch geht Yong davon aus, dass Gott durch seinen Geist in der Kirche immer wieder neu Gestalt annimmt und sich so erfahrbar macht. Entsprechend kann Yong gar den Begriff *Sakrament* auf die Kirche anwenden:

A pneumatological outpouring of the Spirit will grant that the church itself is sacramental insofar as it consists of structures, institutions, practices, congregations, and individuals, all inspired by the Spirit of God for the purposes of establishing the kingdom of God.⁵⁷

Für Yong liegt die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaft also zum einen darin, dass die Kirche innerhalb der bestehenden Gesellschaft durch ihr Zeugnis von Jesus Christus auf Gottes Selbstoffenbarung hinweist. Zum andern wird die Kirche als Gegenüber zur Gesellschaft selbst zum Zeichen für Gottes Selbstoffenbarung, indem sich ihr (auch äusserlich sichtbares) Leben durch die Kraft des Geistes dem kommenden Reich Gottes immer wieder neu angleicht.

Umgekehrt ist die Gesellschaft nach Yong einerseits der Raum, den die Kirche als Teil davon mitprägen und gestalten soll. Sie ist der Ort, wo die gegenseitige Gastfreundschaft stattfindet und die Kirche ihren Auftrag wahrzunehmen hat, der als Ergänzung zu dem der anderen Institutionen und Gemeinschaften verstanden wird. Andererseits ist die Gesellschaft bzw. sind die in ihr vorhandenen verschiedenen Institutionen und Gemeinschaften mit ihren anderen Kulturen für die Kirche ein herausforderndes Gegenüber, das durch seine Andersheit die Grundlagen der Kirche immer wieder infrage stellt und so die Selbstreflexion der Kirche in Bewegung hält.

5.3. Vergleich

Sowohl Bellah als auch Yong stellen die Religion bzw. die religiösen Gemeinschaften in den Dienst des von beiden ersehnten Zielzustandes – einer globalen Zivilgesellschaft bzw. Gottes Reich. Obwohl für Yong der Zielzustand letztlich nicht menschlich zu erreichen ist, sondern von Gott her kommen muss, liegt für ihn die Mission der Kirche darin, auf dieses Ziel hinzuweisen und es abbildhaft bereits jetzt vorwegzunehmen. Und da Yong durch seine Betonung der Relationalität Gottes auch Gottes Reich

⁵⁵ Yong, *Renewing Christian Theology*, 159.

⁵⁶ Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919* (GA II.16), hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1985, 290.

⁵⁷ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 156.

relational als Gemeinschaft auffasst, die in einer funktionierenden Zivilgesellschaft ein provisorisches Abbild bekommen kann, erstaunt es nicht, dass seine Darstellung der Bedeutung der Religion bzw. der Kirche für die Gesellschaft der von Bellah in verschiedenen Punkten sehr ähnlich ist.

Beide betrachten die Religionsgemeinschaften u.a. als Institutionen innerhalb der Gesellschaft, die einen aktiven Beitrag zu deren Formung leisten sollen, indem sie im öffentlichen Diskurs als Vertreter der Vision einer heilen Gesellschaft auftreten, Kritik an Fehlzuständen üben und Lösungsvorschläge zur Weiterentwicklung präsentieren. Für beide sind die religiösen Gemeinschaften deshalb eingebettet in einen Zusammenhang, der über sie hinausgeht und weitere Institutionen umfasst, die sich gegenseitig ergänzen, was seine Vollendung in einer globalen Zivilgesellschaft bzw. in Gottes Reich finden wird.

Doch neben dieser gesellschaftlichen Einbettung in ein grösseres Ganzes betonen sowohl Bellah als auch Yong zudem, dass die Religionsgemeinschaften nicht in der Gesellschaft aufgehen dürfen. Um ihre kritische Stimme nicht zu verlieren, müssen sie eine gewisse Distanz wahren. Durch diese Distanz und die Betonung des gemeinschaftlichen Charakters der Religionen bei Yong bzw. des Aspekts der Sichtbarkeit der Kirche bei Bellah werden die religiösen Gemeinschaften bei beiden Autoren zusätzlich zu eigenständigen alternativen Gemeinschaften, die am Rand der übrigen Gesellschaft ihrer Vision von gelingendem Zusammenleben konkreten Ausdruck verleihen. In der Welt, aber nicht von der Welt sein bzw. als *renouncer in relaxed fields* leben, in der die alternativen Visionen gepflegt werden, ist deshalb für beide eine ebenso unerlässliche Aufgabe der Religionsgemeinschaften wie das Wirken als Institution im Rahmen der Gesellschaft.

Dieses spannungsvolle Nebeneinander von Institution und Alternativgesellschaft, das bei Yong temporal oder durch Überbietung gelöst wird, gewinnt in Bellahs Charakterisierung des Spiels besondere Deutlichkeit: Die kirchliche Praxis erscheint dabei als im Alltag stattfindendes, aber von ihm zu unterscheidendes, raum-zeitlich abgegrenztes Verhalten, das eigenen Gesetzmässigkeiten unterliegt. Doch durch seine Efferveszenz wirkt es über seine Grenzen hinaus, wodurch sich die zwei Welten zunehmend zu überlappen beginnen und die Gesetzmässigkeiten des Spiels in der alltäglichen Lebenswelt immer mehr Raum und Bedeutung erhalten und diese von innen heraus zu transformieren beginnen.⁵⁸

Neben dieser Unterscheidung⁵⁹ bei gleichzeitiger Verbundenheit von Religion und Zivilreligion bzw. religiöser Gemeinschaft und Gesellschaft stimmen Bellah und Yong auch in der Unterscheidung⁶⁰ bei gleichzeitiger Verbundenheit von Kirche und Reich Gottes überein: Beide geben sich nicht zufrieden mit einem rein symbolischen Verweischarakter der Kirche auf Gottes Reich hin. Bellah betont die Wichtigkeit der *analogical imagination* und Yong entfaltet die Soteriologie dynamisch als geistgewirkte Transformation der Schöpfung auf Gottes Reich hin, wodurch die Kirche zum sichtbaren Abbild von Gottes Reich wird. Dennoch unterscheiden beide die historische Kirche von Gottes eschatologischem Reich. Das heisst, dass die Analogie nie der Identität weicht bzw. die Transformation nie abgeschlossen sein kann, die Kirche deshalb stets auch für Kritik und Korrektur offen bleiben muss.

⁵⁸ Interessanterweise macht Yong nie einen Bezug auf das Spiel, obwohl er in anderen Zusammenhängen ein Werk zitiert, das genau diese Verbindung zwischen pfingstlicher Theologie und dem Spiel macht. Vgl. Jean-Jacques Suurmond, *Word & Spirit at Play. Towards a Charismatic Theology*, Grand Rapids 1994.

⁵⁹ Theologisch betrachtet, könnte man diese Unterscheidung als *horizontal* beschreiben, da es sich hier um eine Unterscheidung innerhalb der als Schöpfung erkannten Welt handelt.

⁶⁰ Im Gegenzug zur vorhergehenden Unterscheidung könnte diese als *vertikal* beschrieben werden, da es hier um eine Gegenüberstellung der geschichtlichen Kirche und des eschatologischen Gottesreiches handelt, welches jenes stets transzendiert.

IV. Reflexion des Vergleichs

Der obige Vergleich von Bellah und Yong hat gezeigt, dass trotz zum Teil gewichtiger Unterschiede beide Ansätze viele Parallelen und Überschneidungen aufweisen. Bellah will nach der hier vertretenen Lesart seines Werks *Religion in Human Evolution* als Mythos in erster Linie einen Beitrag zur Förderung einer die Grenzen der Nationalstaaten sprengenden globalen Zivilreligion leisten, während Yong durch eine dialogische Reflexion der pfingstlichen Theologie dem die Kirche stets transzendierenden Reich Gottes dienen will. Dabei argumentieren beide für eine Gemeinsamkeit der Menschen, die noch vor jeder Kultur liegt und als Basis für ein nach Ansicht von beiden zu förderndes globales Gemeinschaftsgefühl und eine globale Praxis der Solidarität dienen kann. Aufgrund ihrer praktischen Zielsetzung, die bei beiden einen bestimmten zukünftigen gemeinschaftlichen Zustand darstellt und somit handlungsleitende Implikationen für das Leben in der Gegenwart nach sich zieht, spielt die geschichtliche Entwicklung für beide eine bedeutsame, wenn auch unterschiedliche Rolle – wie weiter unten noch ausgeführt wird. Beide versuchen, diese Entwicklung möglichst umfassend zu denken und beschränken sich deshalb nicht nur auf die Historie, sondern beziehen auch die biologische Entwicklung und die Kosmogonie auf mythologische Weise in ihre Modelle mit ein. Bei beiden dient dies dem Zweck, Gemeinschaftsformen zu entwickeln und darzustellen, in denen eine die Grenzen bisheriger Gemeinschaftsformen sprengende Verbundenheit gelebt wird, ohne dass dabei die persönlichen Eigenheiten der bereits bestehenden Gesellschaften aufgeben werden müssen. Beide präsentieren also eine Alternative zwischen der einfachen Anerkennung verschiedener in sich geschlossener Gesellschaften und ihrer Synthese in einer einheitlichen Gesellschaft, indem sie von einer postulierten Gemeinsamkeit, die vor aller Kultur liegt, ausgehen, die es denkbar macht, die verschiedenen Gesellschaften jeweils von innen her für die Begegnung mit dem anderen zu öffnen und weiterzuentwickeln. Für beide spielen die Religionen dabei eine wesentliche Rolle. Beide werden motiviert und zehren für ihr Unternehmen von der Vision ihrer Zielvorstellung. Während jedoch für Bellah das Noch-Nicht der Verwirklichung dieser Vision seine Arbeit zu bestimmen scheint, steht für Yong das hoffnungsvolle Vertrauen ins Dass der Verwirklichung im Zentrum.

Mit der letzten Bemerkung klingt einer der grundlegenden Unterschiede zwischen Bellah und Yong an. Bellah blickt von der Gegenwart her zurück in die Vergangenheit, um von ihr neue Erkenntnisse für die Gestaltung der Zukunft zu gewinnen. Yong dagegen versucht, von einem bestimmten Ereignis in der Vergangenheit her eine Zukunft zu entwerfen, die Konsequenzen für das Leben in der Gegenwart haben. Für Bellah ist also die Zukunft das Offene, dessen Zustand durch vergangenes und gegenwärtiges Handeln gefährdet oder gefördert wird. Für Yong dagegen ist die Zukunft als heilvoll durch das bereits vergangene Ereignis verbürgt, sodass sie nicht mehr vollständig vom vergangenen und gegenwärtigen Handeln abhängig ist. Am Ende seines Werks nimmt Bellah explizit Stellung zur Offenheit der Zukunft in seinem Mythos – und zwar im Zusammenhang seiner Rechtfertigung dafür, dass er mit seinem Werk ein neues Metanarrativ entfaltet hat, das die Idee einer menschlichen Entwicklungsgeschichte voraussetzt. Dies tut er in der Auseinandersetzung mit dem Philosophen McCarthy. Denn der unterzieht in seinem Buch *Race, Empire, and the Idea of Human Development*⁶¹ die Idee einer menschlichen Entwicklungsgeschichte einer scharfen Kritik. Dennoch bleibt er überzeugt, dass diese Idee letztlich unvermeidlich sei und somit nach ihrer Dekonstruktion unter bestimmten Voraussetzungen wieder neu konstruiert werden müsse. Nach Bellah sind es v.a. zwei zu vermeidende Dichotomien, auf die McCarthy in seinem Buch hinweist: Eine Entwicklungsgeschichte

⁶¹ Vgl. Thomas A. McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge 2009.

darf nicht vom geografischen Gegensatz zwischen *uns* (Europa und Amerika) und *den anderen* geleitet sein. Ebenso muss die temporale Dichotomie vermieden werden, welche die Entwicklung zwischen *früher* und *heute* als Fortschrittsgeschichte darstellt.⁶² Während bei Bellah die erste Dichotomie kaum ins Blickfeld geraten kann, da sein Mythos noch vor dem Aufkommen der christlich-abendländischen Kultur endet und die Darstellung der Achsenzeit in Israel und Griechenland – als die für die westliche Kultur wesentlichen Weichenstellungen – deutlich weniger Platz einnimmt als diejenige von Indien und China, widersteht Bellah der Gefahr der temporalen Dichotomie durch seine immer wiederkehrende Formel: „Nothing is ever lost“, mit der er die bleibende Bedeutung des Früheren hervorhebt, durch seine Betonung der Ambiguität jedes neuen Entwicklungsschrittes und durch die Offenheit der Zukunft, wodurch das Neue nicht automatisch mit Fortschritt gleichgesetzt werden kann.

Wie erwähnt, steht für Yong dagegen weniger die Ambiguität geschichtlicher Ereignisse im Zentrum seiner Ausführungen, als vielmehr die Identifikation von Gottes Gegenwart und Wirken in der Geschichte und damit der positiven – bzw. bei gegenteiligem Ergebnis der negativen – Wertung bestimmter Ereignisse in der Geschichte. Zudem geht er von der Gewissheit einer heilvollen Zukunft aus, was er in der Entfaltung einer Heilsgeschichte zum Ausdruck bringt, welche viele kosmologische, biologische und kulturelle Entwicklungsschritte von der Entstehung der Welt bis zur Geschichte Jesu und der Kirche positiv als Wirken von Gottes Geist deutet. Dieser unterschiedliche Umgang zwischen Yong und Bellah mit der Geschichte weckt die Frage, ob Yong trotz gegenteiliger Absicht doch in die Gefahr eines religiösen Imperialismus tappt. Georges Khodrs Rede „Christianity in a Pluralistic World“⁶³ könnte zur Untermauerung eines solchen Verdachts verwendet werden, da dort erwähnt wird, dass die Idee einer Heilsgeschichte oft „mit einem monolithischen ekklesiologischen Ansatz verbunden“⁶⁴ sei, der zu einem geistlichen Imperialismus führe.

Die folgende Thesenreihe, die aus der Beschäftigung mit Yongs Werk entstanden ist, dieses nochmals zusammenfasst und kritisch würdigt, soll aufzeigen, wie auch die Entfaltung einer Heilsgeschichte der erwähnten Gefahr entgehen und so einen theologisch verantworteten Umgang mit der heutigen Bedingung des Glaubens als umkämpfter Option neben anderen darstellen kann. Der Gewinn daraus ist, dass ohne dieser von Bellah intensiv bearbeiteten Gefahr zu verfallen, dennoch die für Bellah notwendige, aber für dessen Ansatz nicht erreichbare Zuversicht in die durch Gott eröffnete Zukunft bewahrt werden kann, die es erlaubt, sich von der das alltägliche Leben beherrschenden Angst um das Überleben (auf globaler Ebene) frei zu machen, sich so immer wieder neu für die Erfahrung der universalen Gemeinsamkeit zu öffnen und durch die Wahl entsprechender Praxis der durch sie begründeten Gemeinschaft Ausdruck zu verleihen – in Bellahs Worten also den von der Religion geforderten Beitrag für die Entstehung einer globalen Zivilgesellschaft zu leisten.

1. Trinitarisch-eschatologischer Rahmen

- *Gott ist relational und zeichnet sich durch perichoretische Liebe aus.* Yongs Theologie ist von Anfang an trinitarisch konzipiert und geht von der Relationalität Gottes aus, die sich in perichoretischer Liebe – sowohl *ad intra*, wie auch *ad extra* – äussert.
- *In seiner Liebe hat Gott die Welt geschaffen, um an ihr und durch sie seine Liebesgemeinschaft auszudehnen.* Die Schöpfung folgt bei Yong deshalb aus der perichoretischen Liebe Gottes und erscheint (in seinem späteren Werk) unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie,

⁶² Vgl. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 598f.

⁶³ Vgl. Khodr, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit“.

⁶⁴ Ebd., zitiert nach der Übersetzung in Dehn et al. (Hgg.), *Theologie der Religionen*, 112.

der Vollendung von Gottes Absicht in seinem Reich, dem endzeitlichen Gastmahl, in dem Gottes Liebe auf vollkommene Weise empfangen und mit anderen geteilt wird.

- *Notwendige Voraussetzung für den Einbezug der Schöpfung in Gottes perichoretische Liebesgemeinschaft ist die Entäusserung Gottes in die Geschöpflichkeit, ohne jedoch darin aufzugehen.* Da Gott und Welt trotz der Bezogenheit aufeinander radikal voneinander zu unterscheiden sind, kann nichts innerhalb der Welt mit Gott identifiziert werden. Deshalb macht Yong keinen Versuch, nach absoluten, universalen Äusserungsformen Gottes zu suchen. Stattdessen geht er davon aus, dass Gott seine Liebe in der Schöpfung stets auf spezifische Weise in einem spezifischen Kontext offenbart, ohne dabei aber auf diese kontingente, partikuläre Äusserung reduziert zu werden.
- *Aufgrund seines universalen Heilswillens ist Gott jederzeit und überall sich entäussernd in der Welt gegenwärtig und wirksam.* Die Partikularität und Kontingenz von Gottes Selbstoffenbarung bedeutet nicht ihre Einmaligkeit, sondern lässt aufgrund seiner Liebe, die jedem und allem gilt, vielmehr verschiedene Äusserungen Gottes in allen Kontexten erwarten, weshalb Yong die Möglichkeit in Betracht zieht, dass Zeichen von Gottes Gegenwart und Aktivität auch in der Natur, anderen Kulturen, Denominationen und Religionen als der eigenen zu erkennen sind.

2. Christologisches Zentrum

- *Jesus ist als der Anbruch der erweiterten Liebesgemeinschaft (Gottes Reich) das normative Zeichen von und für Gottes universale Gegenwart und sein universales Wirken.* Weil Jesus nach dem christlichen Zeugnis in vollkommener Weise das Zusammenkommen von Gottes selbsthingebender Liebe und ihres Ziels, des menschlichen Lebens in dieser Liebe, ausdrückt, kommt Yong trotz anfänglicher Vorbehalte nicht daran vorbei, Jesus Christus als normatives Zeichen sowohl zur Erkenntnis des Sinns von Gottes Selbstoffenbarung als auch zum Verständnis der Bedeutung dieser Offenbarung für ein Leben in der Nachfolge anzuerkennen. Ohne eine solche Norm würde das Urteil darüber, in welchen Situationen die oben erwähnte Möglichkeit von vielfältigen Selbstoffenbarungen Gottes als realisiert anerkannt würde, willkürlich. Zusammen mit den vorangegangenen Thesen lässt sich also mit anderen Worten sagen, dass Yong für das *extra calvinisticum* argumentiert, indem er die Christologie pneumatologisch entfaltet: Gott kann sich überall auf verschiedene Weisen offenbaren und tut es auch. In Jesus Christus hat er sich aber normativ geäußert. Dennoch geht Gott darin nicht auf.

3. Pneumatologische Entfaltung

- *Dass die Verbindung zwischen Gott als dem Urheber, Jesus als dem normativen, jedoch gleichwohl kontingenten Zeichen und Gottes eschatologischem Reich als dessen Sinn mit universaler Bedeutung erkannt wird und zu einem neuen Gott-, Selbst- und Weltverständnis führt, ist ein unverfügbares Werk von Gottes Geist.* Auf diese Nichtverfügbarkeit von Gottes Offenbarung und die Grenze der menschlichen Verständnissfähigkeit macht Yong durch die in der Pfingstbewegung zum Schlagwort gewordene Aussage, dass Gottes Geist wehe, wo er wolle, immer wieder aufmerksam. Dies verunmöglicht es, sich aufgrund des eigenen Gott-, Selbst- und Weltverständnisses für besser als die anderen Menschen zu halten, die ein anderes Verständnis haben.
- *Der Geist ermöglicht zudem, dass Gottes Reich in seiner Universalität trotz der Partikularität seines normativen Zeichens in Jesus in neuen Kontexten (wieder)erkannt, bzw. in neue Kontexte übersetzt werden kann.* Kontextüberschreitende Erkenntnis vollzieht sich nach Yong auf

der Ebene des Geistes, wo das einer partikularen Äusserung zugrundeliegende dynamische Kraftfeld erkannt, mit dem anderer Äusserungen verglichen und in neue partikulare Äusserungen übertragen werden kann. Diese Möglichkeit des Wiedererkennens bzw. Übersetzens erfordert auf partikularer Ebene keine Einheit und bietet Yong deshalb die Grundlage für eine gelebte Gemeinschaft in Vielfalt, d.h. für eine gemeinsame Praxis.

4. Grenzen der Erkenntnis

- *Aufgrund der Kontextgebundenheit des Auslegers ist jede Erkenntnis der universalen Bedeutung Jesu beschränkt.* Wird diese Grenze nicht beachtet, droht die Gefahr des Imperialismus, sollte man trotz einer solchen Nichtbeachtung überhaupt nach Gottes Offenbarung in anderen Kulturen oder Religionen suchen. Genau diese Erkenntnis der eigenen Kontextgebundenheit bei gleichzeitiger Annahme der universalen Bedeutung von Gottes Offenbarung steht bei Yong ganz am Anfang seines Unternehmens. Sie motiviert ihn dazu, sich mit anderen Kulturen und Religionen auseinanderzusetzen. Allerdings ging er anfänglich nicht primär von der Partikularität des eigenen Verständnisses, sondern von der Partikularität des in Jesus gegebenen Zeichens aus und schloss daraus auf die Untauglichkeit dieses Zeichens, normativ zur Erkenntnis von Gottes Offenbarung zu sein. Von diesem Vorhaben liess er jedoch bald darauf ab und versuchte stattdessen, die Begrenztheit seines eigenen Verständnisses von Jesus durch ökumenischen, interreligiösen und interdisziplinären Dialog zu erweitern, d.h. die Bedeutung des einen normativen Zeichens in verschiedenen Kontexten neu zu erfassen.
- *Aufgrund des Verhältnisses zwischen Gott als dem Urheber, Jesus als dem historisch kontingenten Zeichen und Gottes eschatologischem Reich als dessen Sinn besteht trotz der unauflösbaren Verbundenheit keine Identität zwischen ihnen.* Selbst eine umfassende Erkenntnis Jesu in einem universalen Kontext würde sich von Gott als dem sich durch dieses Zeichen Offenbarenden und seinem Reich als dessen Sinn unterscheiden. Wird dies nicht berücksichtigt, droht eine Verabsolutierung des Geschichtlichen. Meines Erachtens steht Yongs Theologie trotz seiner gegenläufigen Bemühungen am ehesten von dieser Seite her in Gefahr. Sein Versuch, Gottes Gegenwart und Aktivität mehr sein zu lassen als nur menschliche Bedeutungszuschreibung, hat ihn dazu geführt einen Realismus zu propagieren, in dem sich die Verbundenheit zwischen dem transzendenten Gott und seiner immanenten Präsenz und Aktivität durch sein Zeichen schon fast zu einer Identität der beiden verdichtet hat, wodurch die absolute Transzendenz Gottes nicht nur durch seine selbsttranszendierende Entäusserung als in unsere Immanenz einbrechend betrachtet, sondern in ihr gefangen gehalten wird. Diese Unterscheidung zwischen Gott selbst und seiner vermittelten Gegenwart und Aktivität könnte m.E. in Yongs Werk stärker ausgearbeitet werden, um die offenbarungstheologisch gewonnene Vermittlung zwischen dem transzendenten Gott und der Welt nicht wieder zu verlieren durch eine Sakralisierung der Welt.⁶⁵

5. Unterscheidung der Geister

- *Die Erkenntnis von Gottes liebender Selbstoffenbarung führt zu einem neuen Selbst- und Weltverständnis als geliebtes Gegenüber Gottes, das in seine Gemeinschaft einbezogen ist, und einem diesem Verständnis entsprechenden Leben.* Es gehört m.E. zu den Stärken von Yongs Ansatz, dass er trotz seiner Betonung des metaphysischen Realismus und seines

⁶⁵ Eine solche Gefahr stellt Joas allgemein in den nachachsenzeitlichen Kulturen fest (vgl. Hans Joas, „Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation“, in: Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier [Hgg.], *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 259-285, 272ff).

propositionalen Wahrheitsbegriffs im Hinblick auf die Aussagen über Gottes Gegenwart und Aktivität mehr Gewicht auf die praktischen Implikationen der Gotteserkenntnis legt und so dem transformativen Aspekt der Theologie Rechnung trägt. Deshalb ist es m.E. möglich, die oben genannte Gefahr aus Yongs eigenen Gedanken heraus anzugehen⁶⁶: Es geht Yong nicht darum, bestimmte Ereignisse mit Gott zu identifizieren und damit von anderen Ereignissen radikal zu unterscheiden, sodass die letzteren gar als unabhängig von Gott erschienen. Selbst Situationen, in denen Yong die Abwesenheit von Gott erkennt, sind nicht ohne Gott zu denken. Vielmehr geht es Yong darum, die ganze Welt, die sich Gottes Schöpfung und Erhaltung verdankt, im Hinblick auf Gottes kommendes Reich zu betrachten. Erkenntnis von Gottes Gegenwart und Aktivität ist vor diesem Hintergrund also die Aussage, dass ein bestimmtes Ereignis in seinem spezifischen Kontext die von Gott erwartete Zukunft für den Interpreten deutlicher darstellt als andere Ereignisse. Die Erkenntnis von Gottes Abwesenheit drückt entsprechend aus, dass eine Situation – obwohl sie sich Gottes Schöpfung und Erhaltung verdankt – für ihren Interpreten das Gegenteil davon abbildet, was als Gottes Willen und verheissene Zukunft erkannt worden ist. Solche Erkenntnis hat aufgrund der reziproken Dynamik zwischen Gottes Geist und dem Menschen normative Konsequenzen für das Leben dessen, der Gottes Gegenwart, Aktivität und Abwesenheit erkannt hat: Er ist gerufen, an Gottes Mission zu partizipieren, also das Kommen von Gottes Reich zu bezeugen und abbildhaft vorwegzunehmen.

- *Jede Erkenntnis ist durch den Kontext, in dem diese Erkenntnis gemacht worden ist, beschränkt. Sie kann jedoch durch Übersetzen und Wiederfinden in neuen Kontexten ausgedehnt werden. Ebenso ist auch das neue Selbst- und Weltverständnis als geliebtes Gegenüber Gottes beschränkt, aber durch Dialog, Komparation und theologische Reflexion ausdehnbar.* Dafür, dass die bruchstückhafte Erkenntnis von Gottes selbsterschliessender Liebe den Wunsch weckt, diese Liebe immer umfassender zu erkennen, verstehen und im eigenen Leben auszudrücken, ist Yongs Werk ein eindruckliches Beispiel.

6. Transformation als Ziel

- *Übersetzen und Wiederfinden ist ein unabschliessbarer, transformativer Prozess.* Jede Übersetzung geht zwar von einem bestimmten Vorverständnis des zu Übersetzenden und einem bestimmten Kontext für die Übersetzung aus. Beides wird aber durch die Interaktion des Übersetzenden mit Menschen aus dem Kontext, dem die Übersetzung gilt, verändert. Dies vollzieht sich in einem hermeneutischen Zirkel, in dem sich das Vorverständnis von Gottes Reich und der Kontext der Übersetzung gegenseitig prägen und so – wenn der Prozess gelingt – Gottes Reich immer deutlicher abbilden.
- *Das Neue, das es bei der Ausdehnung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses zu finden gilt, geht nicht in erster Linie darauf zurück, dass neue Erkenntnisquellen erschlossen würden, sondern dass das bruchstückhaft Erkannte in neuen Kontexten neu erkannt wird.* Dies folgt aus der Absicht, Gottes Selbstoffenbarung – und nicht etwa andere Offenbarungen – umfassender zu erkennen, und aus der Normativität Jesu als des grundlegenden Zeichens dieser Offenbarung.
- *Dass das durch Übersetzen und Wiederfinden entstandene Neue dennoch mehr sein kann als nur Bestätigung des bereits Bekannten, setzt jedoch die Bereitschaft voraus, das bisher Er-*

⁶⁶ So definiert er z.B. *religiöse Erfahrung* nicht als die Erfahrung eines bestimmten – z.B. göttlichen – Etwas, sondern als eine Vertiefung alltäglicher Erfahrung im Licht von Gottes Selbstoffenbarung.

kannte auch radikal infrage stellen zu lassen. Yong bezieht deshalb von Anfang an die Möglichkeit in seine Überlegungen mit ein, dass ein Gesprächspartner im Dialog mit seinem Gegenüber seine bisherige Erkenntnis nicht breiter abstützt, sondern eine neue Erkenntnis macht, die ihn dazu veranlasst, die bisherige für falsch zu erachten.

- *Daraus ergeben sich zwei bzw. vier Absichten für den Dialog: 1) die eigene Erkenntnis von Gottes Selbstoffenbarung breiter abzustützen, 2) Schwächen und Fehler der eigenen Erkenntnis aufzudecken, 3) das Gegenüber seine eigene Erkenntnis breiter abstützen und 4) es die Schwächen und Fehler seiner eigenen Erkenntnis aufdecken zu lassen.* Es liegt wohl in der Natur der Sache, dass im Dialog in vielen Fällen v.a. das erste und das vierte Ziel bewusst verfolgt werden. Es spricht für Yong, dass er neben der bereits erwähnten zweiten Möglichkeit auch die dritte bewusst berücksichtigt, sein missionarisches Anliegen also nicht nur auf Konversion des anderen zielt, sondern auch auf eine Transformation des anderen von innen her.
- *Der Dialog ist jedoch mehr als nur Mittel zum Zweck (poiesis). Er antizipiert selbst das Ziel (praxis), indem er eine konkrete Form der Gemeinschaft ist, die im Reich Gottes ihre Erfüllung findet.* Entsprechend geht es Yong nicht nur um neue oder vertiefte Erkenntnis, sondern auch um eine neue Praxis.

7. Gemeinschaft in Vielfalt

- *Die bleibenden Erkenntnisgrenzen und der konstante Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem erlauben es nicht, dass eine Kirche die absolute Erkenntnishöhe von Gottes Reich oder seine normative Abbildhaftigkeit für sich beansprucht.⁶⁷ Jede Gemeinschaft bleibt folglich stets angewiesen auf einen „Austausch der Gaben“⁶⁸ in praktizierter Gemeinschaft.* Missionarische Praxis mit dem Ziel gegenseitiger Transformation kann zwar theoretisch dazu führen, dass sich die Dialogpartner durch andauernde Begegnung einander so stark angleichen, dass sie sich in ihren Überzeugungen und ihrer Praxis kaum mehr unterscheiden. Doch für Yong ist diese Vereinheitlichung nicht das Ziel. Noch weniger geht er davon aus, selbst im Besitz der vollkommenen Erkenntnis Gottes zu sein, bzw. Gottes Reich massgeblich abzubilden. Stattdessen sucht er im Gegenüber nach Gottes Gegenwart und Aktivität, die er in der Stellung des Gastes am Tisch des anderen als Gaben empfangen und umgekehrt auch dem anderen seine eigenen Gaben in der Position des Gastgebers zukommen lassen möchte.

Eine solche Theologie beugt sich vor dem letzten Geheimnis, das es ihr unmöglich macht, sich selbst und ihre Erkenntnis als Ziel der Geschichte zu betrachten. Stattdessen ordnet sie sich in eine Geschichte ein, die über sie selbst hinausgeht und „Geschichte“ überhaupt im eschatologischen Reich Gottes transzendiert. Sie unterscheidet also nicht nur zwischen sich selbst als geschichtlicher Repräsentation des eschatologischen Reiches und den anderen, sondern auch sich selbst zusammen mit den anderen von Gottes eschatologischem Reich. Deshalb sucht sie den Dialog mit dem Gegenüber, dessen Beitrag sie kritisch als Bereicherung wertschätzt. Doch dabei verliert sie nicht aus dem Blick, dass sie nicht anders kann, als von ihrem eigenen Vorverständnis auszugehen. Ihr Vertrauen auf Gott, das sich in einer grundlegenden Hoffnung und Liebe für diese Welt äussert, wird deshalb nicht ge-

⁶⁷ Als Beispiel dafür könnte die Äusserung in „Dominus Iesus“ aufgefasst werden, dass es nur eine einzige Kirche Christi gebe, „die in der katholischen Kirche subsistiert“ (Joseph Ratzinger, „Dominus Iesus“, Vatikan 2000, § 17).

⁶⁸ Franziskus, „Evangelii Gaudium“, Vatikan 2013, § 246 (23.06.17; http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf).

schmälert. Ebenso sieht sie sich nicht genötigt, ihre kritische Haltung gegenüber den menschlichen Erkenntnissen zu mildern. Eine solche Theologie ist also sowohl offen für ihr fremdes Gegenüber als auch authentisch in dieser Begegnung und trägt so zu einer Gemeinschaft in Vielfalt bei, die ihre Vollendung in Gottes Reich finden wird.

Literaturverzeichnis

- Arnason, J. et al. (Hgg.), *Axial Civilizations and World History* (Jerusalem studies in religion and culture 4), Leiden 2005.
- Augustinus, A., *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus* (Bibliothek der Kirchenväter 2/13-14), Kempten, 1935.
- Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919* (GA II.16), hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1985.
- Bauman, D., „Communities and Destinies“, in: Michel Weber (Hg.), *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Frankfurt 2008, 55-68.
- Bellah, R.N., „A response to three readers“, *The Immanent Frame* (2012), (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/02/27/a-response-to-three-readers>).
- und Joas, H. (Hgg.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge et al. 2012.
 - „The Heritage of the Axial Age. Resource or Burden?“, in: idem und Joas (Hgg.) *The Axial Age and its Consequences*, 447-467.
 - *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge et al. 2011.
 - „Can We Imagine a Global Civil Religion?“, nur elektronisch veröffentlicht 2007 (21.11.2014; http://cslr.law.emory.edu/fileadmin/media/PDFs/Lectures/Bellah.Alonzo_McDonald_Lecture.Can_We_Imagine_a_Global_Civil_Religion.pdf).
 - und Tipton, S.M. (Hgg.), *The Robert Bellah Reader*, Durham und London 2006.
 - „Durkheim and Ritual“, in: Jeffrey C. Alexander und Philip Smith (Hgg.), *Cambridge Companion to Durkheim*, New York 2005, 183-210.
 - „What is Axial about the Axial Age?“ *Archives Européennes de Sociologie* 46/1 (2005): 69-89.
 - „Education for Justice and the Common Good“, *Conversations on Jesuit Higher Education* 25 (2004): 28-37.
 - „On Being Catholic and American“, in: Mary K. McCullough (Hg.), *Fire and Ice. Imagination and Intellect in the Catholic Tradition*, Scranton, Pa 2003, 29-47.
 - „Rousseau on Society and the Individual“, in: Susan Dunn (Hg.), *Jean-Jacques Rousseau. The Social Contract and The First and Second Discourse*, New Haven 2002, 266-287.
 - „Stories as Arrows. The Religious Response to Modernity“, in: Arvind Sharma (Hg.), *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*, Harrisburg, Pa 2001, 91-115.
 - „Freedom, Coercion, and Authority“, *Academe* 85/1 (1999): 16-21.
 - „Religious Pluralism and Religious Truth“, *Reflections* 90/2 (1995): 9-17.
 - und Glock, C.Y. (Hgg.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley et al. 1976.
 - *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley et al. 1970.
 - „Between Religion and Social Science“, in: idem (Hg.) *Beyond Belief*, 237-259.
 - „Transcendence in Contemporary Piety“, in: Herbert W. Richardson und Donald R. Cutler (Hgg.), *Transcendence*, Boston 1969, 85-97.
 - „Meaning and Modernization“, *Religious Studies* 4/3 (1968): 37-45.
 - „Civil Religion in America“, *Daedalus* 96/1 (1967): 1-21.
 - „Religious Evolution“, *American Sociological Review* 29/3 (1964): 358-374.
- Berkhof, H., *Christ and the Powers*, trans. John H. Yoder, Scottdale 1977.
- Bernhardt, R., „Komparative Theologie“, *ThR* 78 (2013): 187-200.

- „Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont“, in: idem und Perry Schmidt-Leukel (Hgg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43-66.
- Idem und Klaus von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.
- Bortolini, M., „Back to his roots“, *The Immanent Frame* (2012), (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/03/09/back-to-his-roots>).
- Bosch, D.J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991.
- Bracken, J.A., *Society and Spirit. A Trinitarian Cosmology*, Cranbury 1991.
- Bruner, J.S. et al. (Hgg.), *Studien zur kognitiven Entwicklung. Eine kooperative Untersuchung am „Center for Cognitive Studies“ der Harvard-Universität*, Stuttgart 1971.
- Bultmann, R., „Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage“, *Christliche Welt* 36 (1922): 320-323; 330-334; 358-361; 369-373.
- Burghardt, G.M., *The Genesis of Animal Play. Testing the Limits*, Cambridge 2005.

- Caird, G.B., *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, Oxford 1956.
- Calvin, J., *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber*, Neukirchen 1936.
- Cavanaugh, *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Grand Rapids 2008.
- Claiborne, S., *The Irresistible Revolution. Living as an Ordinary Radical*, Grand Rapids 2006.
- Clayton, P., *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford 2006.
- *God and Contemporary Science*, Edinburgh 1997.
- Coffey, D., *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, New York 1999.
- Comte, A., *Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind*, (Paris 1822) München 1973.
- Cox, H.G., *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading 1995.
- Craig, E., Art. „Realism and antirealism“, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998); (21.03.2014, <http://www.rep.routledge.com/article/N049>).
- Cullity, G., Art. „Moral Judgement“, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998, 2011); (21.03.2014, <http://www.rep.routledge.com/article/L053>).
- Cullmann, O., *The State in the New Testament*, New York 1956.

- Dalferth, , *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015
- „The Idea of Transcendence“, in: Bellah und Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, 146-188.
- Darwin, C., *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection. Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859.
- Deacon, T., *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997.
- Dehn, U. und Ulrike Caspar-Seeger (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i.B. 2017.
- „A European (German) View on Comparative Theology. Dialogue with My Own Past“, *Religions* 3 (2012): 1085-1093.
- Donald, M. „An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age“, in: Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge et al. 2012.
- *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, New York 2001.

– *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge et al. 1991.

Doniger, W., „Axial axioms“, *The Immanent Frame* (2012); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/01/05/axial-axioms>).

Dunne, J.S., *The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion*, Notre Dame 1978.

Durkheim, E., *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, Frankfurt 1981.

Eisenstadt, S.N. (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986.

Elkana, Y., „The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece“, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986, 40-64.

Ellis, G.F.R., „Ordinary and Extraordinary Divine Action. The Nexus of Interaction“, in: Russell et al. (Hgg.), *Chaos and Complexity*, 360-395.

Ellul, J., *The Ethics of Freedom*, trans. Geoffrey W. Bromiley, London 1976.

Esfeld, M., „Kausalität“, in: A. Bartels und M. Stöckler (Hgg.), *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, Paderborn 2007, 89-107.

Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1969 (erste Aufl. 1841).

Fingarette, H., *The Self in Transformation. Psychoanalysis, Philosophy, and the Life of the Spirit*, New York 1963.

Fleisch, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung, 1. Heft: Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman*, Leipzig 1910.

Franziskus, „*Evangelii Gaudium*“, Vatikan 2013 (23.06.17; http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf).

Garland, W.J., „The Mystery of Creativity“, in: Michel Weber (Hg.), *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Frankfurt 2008, 265-278.

Gelpi, D.L., *The Turn to Experience in Contemporary Theology*, New York 1994.

– *Inculturating North American Theology. An Experiment in Foundational Method*, Atlanta 1988.

Habermas, J., „Zum Thema: Geschichte und Evolution“, *Geschichte und Gesellschaft* 2/3 (1976): 310-357.

– „Toward a Reconstruction of Historical Materialism“, in: idem (Hg.), *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1976, 130-177.

Hauerwas, S. und Willimon, W.H., *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989.

– *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983.

Heine, H., „Almansor“, in: idem (Hg.), *Tragödien nebst einem lyrischen Intermezzo*, Berlin 1823, 129-247.

Heuman, L., „Religion in Evolution“, *tricycle* (2012); (23.05.2013, <http://www.tricycle.com/reviews/religion-evolution>).

Hick, J., „On Conflicting Religious Truth Claims“, *Religious Studies* 19/4 (1983): 485-491.

– *God Has Many Names*, Philadelphia 1980.

Hilberg, N.S., *Religious Truth and Religious Diversity* (Series VII Theology and Religion 288), New York et al. 2009.

Hodges, M.L., *The Indigenous Church and the Missionary*, South Pasadena, 1978.

Hollenweger, W.J., „Fire from Heaven. A Testimony by Harvey Cox“, *Pneuma* 20/2 (1998): 197-204.

- *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997.
- Horst, S., „Robert N. Bellah, Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age“, *Notre Dame Philosophical Reviews* (2012); (23.05.2013, <http://ndpr.nd.edu/news/33295-religion-in-human-evolution-from-the-paleolithic-to-the-axial-ag>).
- Huizinga, J., *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 2009.

- Irenäus, *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba* (Bibliothek der Kirchenväter 1/3-4), München 1912.

- James, W., *Principles of Psychology*, Bd. 2, Cambridge 1981.
- Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1952.
- Joas, H., „Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation“, in: Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier (Hgg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 259-285.
- *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.B. 2012.
- „Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank“, *Ethical Perspectives* 7/4 (2000): 233-243.
- Johannes XXIII, „Pacem In Terris“, Vatikan 1963 (14.07.2016; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).
- Johannes Paul II, „Centesimus Annus“, Vatikan 1991 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).
- „Sollicitudo Rei Socialis“, Vatikan 1987 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html).
- Johnson, L.T., „Five questions for Robert Bellah“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/12/07/five-questions-for-robert-bellah>).

- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Hg.v. von Wilhelm Weischedel (Werke in zehn Bänden, Bd. 6.), Wiesbaden 1956.
- *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg.v. Jens Timmermann, Hamburg 1998.
- Kearney, R., *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*, London 1988.
- Kelsey, M., *Encounter with God. A Theology of Christian Experience*, Minneapolis 1972.
- Khodr, G., „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit“, *The Ecumenical Review* 23/2 (1971): 118-128.
- Kirkham, R.L., Art. „Truth, coherence theory of“, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998); (15.10.2015, <https://www.rep.routledge.com/articles/truth-coherence-theory-of>).
- Knitter, P., *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2009.
- Idem, „Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker“, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 203-219.

- Leidenhag, M. und J., „Science and Spirit. A Critical Examination of Amos Yong’s Pneumatological Theology of Emergence“, *Open Theology* 1/1 (2015): 425-435 (28.09.16; <http://www.degruyter.com/view/j/opth.2014.1.issue-1/opth-2015-0025/opth-2015-0025.xml?format=INT>).

- Leo XIII, „Rerum Novarum“, Vatikan 1891 (14.06.16; http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).
- Lévi-Strauss, C., *Myth and Meaning*, New York 1979.
- Lindbeck, G.A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Systematische Theologie 90), Gütersloh 1994.
- Lipton, P., „Science and Religion: The Immersion Solution“, in: Andrew Moore und Michael Scott (Hgg.), *Realism and Religion. Philosophical and Theological Perspectives*, Aldershot 2007, 31-46.
- Long, D.S., *Divine Economy. Theology and the Market*, London 2000.
- Luhmann, N., „Evolution und Geschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 2/3 (1976): 284-309.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, South Bend, Ind. 1981.
- Madsen, R., „Weber for the 21st Century“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/09/weber-for-the-21st-century>).
- Mann, M., „Traditionalist or Reformist. Amos Yong, Pentecostalism, and the Future of Evangelical Theology“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 199-220.
- Marangudakis, M., „Good News from the Grand Narrative“, *The Immanent Frame* (2012); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/19/good-news-from-the-grand-narrative>).
- Martin, D., „What Should We Do Now Differently?“ *The Immanent Frame* (2011); (12.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/16/what-should-we-now-do-differently>).
- *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002.
- Maslow, A.H., *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, München 1973.
- „A Theory of Human Motivation“, *Psychological Review* 50 (1943): 370-396.
- Mayr, E., „Taxonomic Categories in Fossil Hominids“ (1950), in: idem (Hg.), *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge 1976, 530-543, 540.
- McCarthy, T.A., *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge 2009.
- McGee, G.B., „Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st century“, *Missiology* 24/3 (1996): 421.
- Milbank et al. (Hgg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999.
- Min, A.K., „From Tribal Identity to Solidarity of Others. Theological Challenges of a Divided Korea“, *Missiology. An International Review* 27/3 (1999): 333-345.
- „Dialectical Pluralism and Solidarity of Others. Towards a New Paradigm“, *Journal of the American Academy of Religion* 65/3 (1997): 587-604.
- Mittelstadt, M.W., „Reimagining Luke-Acts. Amos Yong and the Biblical Foundation of Pentecostal Theology“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 25-44.
- Moltmann, J., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991.
- *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- Morowitz, H.J., *The Emergence of Everything. How the World Became Complex*, Oxford 2002.
- Moser, S. (Hg.), *Gesetz und Wirklichkeit. 4. Internationale Hochschulwochen; Alpbach, 21. August – 9. September 1948*, Innsbruck 1949.
- Murphy, N. und Ellis, G.F.R., *On the Moral Nature of the Universe. Theology, Cosmology and Ethics*, Augsburg 1996.

- Negel, J., „Vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zur ‚Zweiten Naivität‘ als der Glaubenshaltung des erwachsenen Menschen“, in: idem (Hg.), *Welt als Gabe. hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259-288.
- Neville, R.C., „Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie“, in: Reinhold Berhardt und Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 35-54.
- *Normative Cultures*, Albany 1995.
 - *Recovery of the Measure. Interpretation and Nature*, Albany 1989.
 - *The Tao and the Daimon. Segments of a Religious Inquiry*, Albany 1982.
 - *Reconstruction of Thinking*, Albany 1981.
- Nightingale, A.W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2009.
- Nöth, W., *Handbook of Semiotics*, Bloomington 1990.
- Oliverio, L.W., Jr., „The One and the Many. Amos Yong and the Pluralism and Dissolution of Late Modernity“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 45-61.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988.
- Peacocke, A., „God’s Action in the Real World“, *Zygon* 26/4 (1991): 455-476.
- Peirce, C.S., „Prolegomena to an Apology for Pragmatism“, *The Monist* 16/4 (1906): 492-546.
- „Truth“ (1906), in: Charles Hartshorne und Paul Weiss (Hgg.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Electronic Edition*, Bd. 5, Charlottesville 1994, 549-573; (15.10.2015, <http://pm.nlx.com/xtf/view?docId=peirce/peirce.00.xml;brand=default>).
 - „Lectures on Pragmatism“ (1903), *CP* 5.14-212.
 - „Ontology and Cosmology“ (1892f), *CP* 6.1-394.
 - „How to Make Our Ideas Clear“, *Popular Science Monthly* 12 (1878): 286-302.
 - „The Fixation of Belief“ (1877), *CP* 5.358-387.
 - „Some Consequences of Four Incapacities“ (1868), *CP* 5.264-317.
- Piaget, J. und Inhelder, B., *Die Psychologie des Kindes*, München 2009.
- Plotkin, H.C. und Odling-Smee, F.J., „A multiple-level model of evolution and its implications for sociobiology“, *Behavioral and Brain Sciences* 4/2 (1981): 225-235.
- Plüss, J.-D., „Harvey Cox, Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century (book review)“, *JEPTA* 16 (1996): 103-105.
- Rahner, K., „Zur Theologie des Symbols“, in: idem (Hg.), *Schriften zur Theologie, Bd. IV: Neuere Schriften*, Einsiedeln 1960, 275-311.
- Ratzinger, J., „Dominus Iesus“, Vatikan 2000.
- Reed, „Amos Yong’s ‘New’ Pentecostal Theology. Anglican Notes on the Oneness-Trinitarian Impasse“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 239-257.
- Rich, A., „Zwingli als sozialpolitischer Denker“, *Zwingliana* 13/1 (1969): 67-89.
- Riesebrodt, M., „Dangerous evolutions?“ *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/23/dangerous-evolutions>).
- Rodman, W.J., „Harvey Cox and Petecostalism. A Review of Fire from Heaven“, *Australian Pentecostal Studies* 1 (1998): 23-26.

- Rousseau, J.-J., *Der Gesellschaftsvertrag*, Schutterwald 2002.
- Runyon, T., *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005.
- Russell, R.J. et al. (Hgg.), *Scientific perspectives on divine action 1-5*, Vatican City State 1993-2002.
- *Quantum Mechanics*, 2002.
 - *Neuroscience and the Person*, 1999.
 - *Evolutionary and Molecular Biology*, 1998.
 - *Chaos and Complexity*, 1996.
 - *Quantum Cosmology Laws Of Nature*, 1993.
- Said, E.W., *Orientalism*, New York 1978.
- Schelling, F.W.J. v., *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Sämtliche Werke, Bd. 1), Stuttgart 1856, 343-452.
- Schleiermacher, F.D.E., *Der christliche Glaube* (1821/22), Berlin 1984.
- Schmaus, M., „Einleitung“, in: Aurelius Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus* (Bibliothek der Kirchenväter 2/13-14), Kempten, 1935.
- Schmidt-Leukel, P., „Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft“, in: idem und Bernhardt (Hgg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 23-42.
- „Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle“, *Catholica* 47 (1993): 163-183.
- Schütz, A., „On multiple realities“, *Philosophy and Phenomenological Research* V/4 (1945): 533-576
- Schwöbel, C., Art. „Pluralismus“, *TRE* 26 (1996): 717-742.
- Shelley, P.B., „A Defence of Poetry“, in: David Bromwich (Hg.), *Romantic Critical Essays*, Cambridge 1987, 216-243.
- Simpson, A.B., *The Four-Fold Gospel*, Harrisburg 1890.
- Smith, „A Damned Good Read“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/12/21/a-damned-good-read>).
- Spencer, H., *The Principles of Sociology* (The Complete Works of Herbert Spencer), New York 1892.
- Stausberg, M., „Bellah's Religion in Human Evolution. A Post-Review“, *Numen* 61 (2014): 281-299.
- Stephenson, Ch.A., „Reality, Knowledge, and Life in Community. Metaphysics, Epistemology, and Hermeneutics in the Work of Amos Yong“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 63-81.
- Stevens, W., *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York 1955.
- Stosch, K.v., „Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft“, in: idem und Reinhold Bernhardt (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15-33.
- Studebaker, S.M., „Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie“, in: Jörg Haustein, Giovanni Maltese (Hgg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 211-231.
- Suurmond, J.-J., „Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st century“, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* 59/4 (1998): 181f.
- *Word & Spirit at Play. Towards a Charismatic Theology*, Grand Rapids 1994.
- Taylor, Ch., *A Secular Age*, London 2007.
- *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (surhkamp taschenbuch wissenschaft 1233), Frankfurt a.M. 1994.
- Thomas, J.C., „Pentecostal Theology in the Twenty-First Century“, *Pneuma* 20/1 (1998): 3-19.

- Tipton, S.M., „Where religion comes from and leads us“, *The Immanent Frame* (2011); (14.11.14, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/11/18/where-religion-comes-from-and-leads-us>).
- Tracy, D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.
- Voegelin, E., *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge 1956-1987.
- Voland, E., *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*, München 2007.
- *Grundriss der Soziobiologie*, Berlin ²2000.
- Volf, M., *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996.
- Vondey, W., „A Passion for the Spirit. Amos Yong and the Theology and Science Dialogue“, in: Vondey und Mittelstadt (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, 179-197.
- Idem und Mittelstadt M.W. (Hgg.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship. Passion for the Spirit*, Leiden 2013.
- Wagner, C.P., und F.D. Pennoyer (Hgg.), *Wrestling with Dark Angels. Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare*, Ventura 1991.
- Ward, G., *Cities of God*, London 2000.
- Wariboko, N., „Dialogue. Fire from Heaven: Pentecostals in the Secular City“, *Pneuma* 33 (2011): 391-408.
- WCC, „Religious Plurality and Christian Self-Understanding“, *Current Dialogue* 45 (2005); (22.06.16, <https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/pb-14-religiousplurality.pdf>).
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁶1985 (1. Auflage 1922).
- Wildman, W.J., „The Divine Action Project, 1988–2003“, *Theology and Science* 2/1 (2004): 31-75.
- Wilson, E.O., *On Human Nature*, Cambridge 1978.
- Wink, W., *The Powers That Be. Theology for a New Millennium*, New York 1998.
- *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia 1986.
- Winkler, U., „Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert C. Neville“, in: Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 69-98.
- Wittgenstein, L., „Lectures on Religious Belief“, in: Cyril Barrett (Hg.), *Wittgenstein. Letters, Lectures, Conversations, Memoirs*, Oxford 1966, 54-73.
- Wolfe, A., „The Origins of Religion, Beginning With the Big Bang“, *New York Times* (2011); (23.05.2013, http://www.nytimes.com/2011/10/02/books/review/religion-in-human-evolution-by-robert-n-bellah-book-review.html?_r=0).
- Wright, Ch.J.H., *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove 2006.
- Wrogemann, H., *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*, Berlin 2012.
- Wunn, I., *Die Evolution der Religionen*, Hannover 2002 (elektr. Veröffentlicht); (23.09.2014, <http://d-nb.info/974383996/34>).
- Yoder, J.H., *The Jeswish-Christian Schism revisited*, Grand Rapids 2003.
- *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1972.

- Yong, A., „Christian Mission Theology. Toward a Pneumato-Missiological Praxis for the Third Millennium” (2014), in: idem, *The Missiological Spirit*, 222-232.
- „Christological Constants in Shifting Contexts” (2014), in: idem, *The Missiological Spirit*, 195-210.
 - „God, Christ, Spirit: Pluralism and Evangelical Mission in the Twenty-First Century” (2014), in: idem, *The Missiological Spirit*, 211-221.
 - *Renewing Christian Theology. Systematics for a Global Christianity*, Waco 2014.
 - *The Dialogical Spirit. Christian Reason and Theological Method in the Third Millennium*, Eugene 2014.
 - *The Future of Evangelical Theology. Soundings from the Asian American Diaspora*, Downers Grove 2014.
 - *The Missiological Spirit. Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*, Eugene 2014.
 - *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit Blow through the Middle Way?*, Leiden 2012.
 - *Spirit of Love. A Trinitarian Theology of Grace*, Waco 2012.
 - *The Cosmic Breath. Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Trialogue* (Philosophical Studies in Science and Religion 4), Leiden 2012.
 - „Primed for the Spirit. Creation, Redemption, and the *Missio Spiritus*”, *International Review of Mission* 100/2 (2011): 355-366; wiederabgedruckt in: idem, *The Missiological Spirit*, 183-194.
 - „Reading Scripture and Nature. Pentecostal Hermeneutics and Their Implications for the Contemporary Evangelical Theology and Science Conversation”, *Journal of the American Scientific Affiliation* 63/1 (2011): 3-15; (04.10.16, <https://www.thefreelibrary.com/Reading+Scripture+and+nature%3a+Pentecostal+hermeneutics+and+their...-a0248727772>).
 - *The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination* (Pentecostal Manifestos), Grand Rapids und Cambridge 2011.
 - *In the Days of Caesar. Pentecostalism and Political Theology* (Sacra Doctrina), Grand Rapids 2010.
 - und Richie, T., „Missiology and the Interreligious Encounter”, in: Allan Anderson et al. (Hgg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley 2010, 245-267; wiederabgedruckt in: idem, *The Missiological Spirit*, 96-119.
 - „The Spirit at Work in the World. A Pentecostal-Charismatic Perspective on the Divine Action Project”, *Theology and Science* 7/2 (2009): 123-140.
 - „Between the Local and the Global. Autobiographical Reflections on the Emergence of the Global Theological Mind”, in: Darren C. Marks (Hg.), *Shaping a Global Theological Mind*, Abingdon 2008.
 - *Hospitality and the Other. Pentecost, Christian Practices and the Neighbor* (Faith Meets Faith Series), New York 2008.
 - „Natural Laws and Divine Intervention. What Difference Does Being Pentecostal or Charismatic Make?”, *Zygon* 43/4 (2008): 961-989.
 - „Pentecostalism and the Theological Academy”, *Theology Today* 64 (2007): 244-250.
 - *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007.
 - „The Spirit of Hospitality. Pentecostal Perspectives toward a Performative Theology of the Interreligious Encounter”, *Missiology. An International Review* 35/1 (2007): 55-73; wiederabgedruckt in: idem, *The Missiological Spirit*, 77-95.
 - „A P(new)matological Paradigm for Christian Mission”, *Missiology: An International Review* 33/2 (2005): 175-191; wiederabgedruckt in: idem, *The Missiological Spirit*, 55-76.

- „Christian and Buddhist Perspectives on Neuropsychology and the Human Person. Pneuma and Pratityasamutpada“, *Zygon* 40/1 (2005): 143-165.
 - „The Spirit and Creation. Possibilities and Challenges for a Dialogue between Pentecostal Theology and the Sciences“, *JEPTA* 26 (2005): 81-109.
 - *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids 2005.
 - „Globalizing Christology. Jesus Christ in World Religious Context“, *Religious Studies Review* 30/4 (2004): 259-265.
 - „‘As the Spirit Gives Utterance...’. Pentecost, Intra-Christian Ecumenism, and the Wider Oekumene“, *International Review of Mission* 92/366 (2003): 299-314; wiederabgedruckt in: idem, *The Missiological Spirit*, 37-54.
 - et al., „Christ and Spirit. Dogma, Discernment, and Dialogical Theology in a Religiously Plural World“, *JPT* 12/1 (2003): 15-83.
 - *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Eugene 2003.
 - *Spirit-Word-Community. Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology & Biblical Studies), Aldershot 2002.
 - *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions* (JPTS 20), Sheffield 2000.
 - „On Divine Presence and Divine Agency. Toward a Foundational Pneumatology“, *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3/2 (2000): 167-188.
- Young, C.C und Largent, M.A., *Evolution and Creationism. A Documentary and Reference Guide*, Westport 2007.